Evangelische Missionslehre.

Ein missionstheoretischer Versuch

von

G. Warneck,
Professor und Doktor der Theologie.

Erste Abteilung:

Die Begründung der Sendung.

Zweite Auflage.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1897.

Meinem lieben Sohne

Johannes

als Mitgabe

in den praktischen Missionsdienst.

Vorwort zur ersten Auflage.

Es ist mir eine besondere Freude, daß Gott es mir vergönnt hat, diesen Versuch einer Missionslehre veröffentlichen zu dürfen. Nicht als ob ich ihn für besonders gelungen hielte; ich bin im Gegenteil von seiner Mangelhaftigkeit lebhaft überzeugt. Wohl hat eine mehr als 25jährige Beschäftigung mit der Mission mir einige Einsicht in das Wesen, in die Geschichte und in den Betrieb derselben erschlossen, aber gerade je tiefer diese Einsicht geht, desto überwältigter bin ich von der Größe des Werkes, und desto bescheidener lerne ich von jeder historischen oder theoretischen Gesamtbehandlung desselben halten. Haben schon die mancherlei Vorarbeiten, die ich im Laufe zweier Jahrzehnte zur theoretischen Missionskunde liefern durfte, in wachsendem Maße diese Überzeugung in mir vertieft, so hat die vorliegende Missionslehre sie vollends zur Reife gebracht. Das Werk der Weltchristianisierung ist trotz der knechtsgestaltlichen Art seiner menschlichen Ausführung so majestätisch und in seiner vielgliedrigen Verzweigung so inhaltvoll, daß der Versuch einer Systematisierung desselben fast etwas Erdrückendes hat.

Was mir den Mut gab, ihn dennoch zu unternehmen, war, daß die Arbeit mir aufgetragen wurde; aus eigenem Antrieb hätte ich

mich wenigstens jetzt noch nicht an sie gewagt. Allerdings stand seit Jahren die Abfassung einer Missionslehre auf meinem Arbeitsprogramm, aber sie sollte den Abschluß meiner missionslitterarischen Thätigkeit bilden. Das herannahende Alter und die Ungewißheit über die Dauer meines Arbeitstages ließ mich indes in dem Auftrage eine Erinnerung daran erkennen, daß man an die Nacht denken soll, da niemand mehr wirken kann, und so entschloß ich mich, zu geben, was ich habe, so unvollkommen es auch sein mag. Es ist Zeit, daß endlich die Mission eine theoretische Gesamtbearbeitung erfahre; einer muß der erste sein, der den Versuch wagt, und wenn ich so kühn bin, dieser erste zu werden, so darf ich hoffen, daß mir die Kritik das: in magnis voluisse sat est ein wenig zugute kommen lassen werde. Andere nach mir werden es dann schon besser machen.

Zunächst erscheint freilich nur die erste Abteilung; die zweite, welche die Organe, und die dritte, welche den Betrieb der Sendung behandeln soll, wäre manchem wohl willkommener gewesen.

Nun, will's Gott, werden diese ja folgen, so beschleunigt, als Kraft und Zeit es erlauben; da man aber einen Hausbau mit der Grundlegung beginnen muß, so mußte die Begründung der Sendung die Missionslehre eröffnen, und da diese Begründung einen sehr wesenhaften und zugleich einen in sich abgeschlossenen Teil des Ganzen bildet, darf sie derweilen allein ausgehen.

Vielleicht wird ihr der Vorwurf gemacht werden, daß sie zu umständlich geraten sei. Aber die Weltchristianisierung ist ein Riesenbau, und ein solcher Bau verlangt ein festes, tief gegründetes und breit angelegtes Fundament. Auch die Bibel fundamentiert die Mission tief und breit, und ich habe im wesentlichen nichts anderes gethan,

als ihre Grundlegung reproduziert. Wenn nur das endlich zur allgemeinen Anerkennung kommt, daß die ganze göttliche Offenbarung von der Schöpfung an bis zur Parusie auf Weltheil, also durch und durch missionarisch veranlagt ist, so will ich gern meinen biblisch-theologischen Beweis für die innerliche Verwurzelung des Missionsgedankens mit der gesamten Heilsgeschichte und Heilslehre dem Tadel zu umständlicher Breite preisgeben. Bis auf diesen Tag zeigt die untergeordnete Stellung, welche dem großen Werke der Weltchristianisierung im Ganzen der göttlichen Reichsarbeit theoretisch wie praktisch zugewiesen wird, daß es noch sehr an dieser Anerkennung fehlt. Wir befinden uns heute, obgleich wir in der größten Missionszeit der christlichen Kirche leben, bezüglich der Heidenmission noch immer in einer ähnlichen Lage, wie einst Paulus, nämlich daß wir heilsgeschichtlich wie dogmatisch das volle Bürgerrecht der Heidenmission in dem Gesamtorganismus der kirchlichen Bauthätigkeit erst erkämpfen müssen. Um diesen Kampf zum Sieg zu führen, bedarf es einer umständlichen Argumentation, und ich habe sie gewagt, selbst auf die Gefahr hin, mich dem mir sonst noch nicht widerfahrenen Vorwurfe der Breite auszusetzen. Der christliche Heilsuniversalismus ist ja freilich ein allgemein anerkannter Gedanke, aber selbst abgesehen davon, daß er in seiner organischen Verwachsung mit dem christlichen Lehrganzen noch viel zu wenig gewürdigt wird, so geht es uns mit ihm wie weiland dem Petrus in Antiochien mit seiner Überzeugung von der Glaubensgerechtigkeit: es fehlt an der Konsequenz des praktischen Verhaltens. Würde der majestätische Gedanke von der Allgemeinheit des Heils für alles, was Mensch heißt, ernstlich genommen, so wäre es nicht möglich, seiner praktischen Konsequenz: der Weltmission, eine so neben-,

ja untergeordnete Stellung zuzuweisen, wie thatsächlich bis auf diesen Tag geschieht. Und das war mir ein Hauptanliegen, diese geringwertige Behandlung der Mission in Lehre und Leben durch die allseitige Nachweisung des tiefen und breiten Wurzelzusammenhanges des Heilsuniversalismus mit der ganzen Heilsökonomie ihres Unrechts zu überführen.

Die umständliche biblisch-theologische Begründung der Sendung ist aber auch für den praktischen Missionsdienst selbst ein theoretisches Bedürfnis, zumal angesichts des heute übermächtigen, alles zersetzenden Kriticismus. Wir brauchen einen festen Grund unter den Füßen, auf dem wir stehen, wenn wir Mut und Freudigkeit haben sollen, dem König Christus die Welt zu erobern. Und dieser Grund kann kein anderer sein, als der universale göttliche Heilswille, wie er in That und Wort kundgethan und in der Schrift fixiert ist. Es ist der Bibelglaube der alten Schule, auf welchen diese Missionslehre sich gründet. Wird diesem Glauben seine Autorität genommen, so schwebt die Mission in der Luft. „Wenn dein Wort nicht mehr soll gelten, worauf soll der Glaube ruhn?“ Und worauf die Kirche und worauf die Mission? Alle die glänzende Rhetorik der modernen Theologie, welche den Glauben loslöst von den geschichtlichen Heilsthatsachen und dem geschriebenen Lehrwort, um ihn lediglich auf die subjektive Erfahrung zu gründen, verdeckt nur durch künstliche Blumen das Bodenlose, vor das sie uns stellt. Und daß dieser auf sich selbst gestellte Glaube der Sieg ist, der die Welt überwindet, dafür fehlt bis jetzt jeder Beweis.

Wenn irgendein Werk Glauben braucht, der nicht auf sich selbst gestellt ist, so ist es die Mission. Und darum habe ich

der biblisch-theologischen Begründung der Sendung einen so breiten Raum gewährt, daß alle, die ihr dienen daheim und draußen, in allen Kämpfen, Stürmen, Bedrängnissen, Leiden, Opfern an dem: „Es stehet geschrieben" einen festen, objektiven Halt und eine unversiechliche Quelle persönlichen getrosten Mutes haben. Denn wozu anders ist die Theologie da, die sich Schrifttheologie nennt, als durch ihren Dienst sonderlich die Arbeiter Gottes gewiß und freudig zu machen, daß sie stehen im Glauben, männlich und stark sind.

Auf Polemik habe ich mich nicht eingelassen, weil das den Umfang des Buches bedeutend erweitert haben würde und weil es ein unerquickliches und gemeiniglich auch ein unfruchtbares Geschäft ist. Nur in dem die Reden Jesu behandelnden Kapitel konnte ich es nicht umgehen, mich mit Weiß auseinanderzusetzen. Ich habe die Schrift so viel als möglich selbst zu Worte kommen lassen. Auch die nicht ausgedruckten Schriftstellen sind mir keine bloßen Ornamente, und je fleißiger sie nachgeschlagen werden, um zu prüfen, ob meine Gedankengänge ihren Sinn treffen, desto lieber soll es mir sein. Ich bin natürlich darauf gefaßt, daß mein umfänglicher Schriftbeweis auf manchen Widerspruch stoßen wird; nur bitte ich, mit der Kritik sich nicht zu sehr bei Kleinigkeiten aufzuhalten. Ich werde aufrichtig dankbar für jede Belehrung sein, auch wo sie mich im einzelnen des Irrtums überführt; aber die Hauptsache ist mir, ob der Grundgedanke meines Schriftbeweises, nämlich der des organischen Zusammenhanges des Heilsuniversalismus mit dem Ganzen der Schriftlehre vor der Kritik besteht.

Dafür glaube ich nicht um Entschuldigung bitten zu sollen, daß ich die Objektivität nicht bis zur Kühle getrieben habe. So

lange ich mich mit Mission auch theoretisch beschäftige, ist mein Herz bei der Sache gewesen, und ich sehe keinen Grund, warum ich das in einer Missionslehre verleugnen soll. Hoffentlich gilt der alte Satz: pectus est quod facit theologum heute nicht als eine wissenschaftliche Sünde.

Und damit sei es genug der Vorrede. Er, von dem die christliche Mission stammt, lasse das Buch Gnade finden in Seinen Augen und unter Seinen segnenden Händen ein Hilfsmittel werden, welches dem praktischen Missionsdienste einige Handreichung thun darf.

Rothenschirmbach, Himmelfahrt 1892.

Warneck.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Es war ursprünglich meine Absicht, diese erste Abteilung der Missionslehre durch Umarbeitung wesentlich zu kürzen. Da aber die Ausgabe der zweiten Auflage drängte und ich durch andere Verpflichtungen sehr beschäftigt war, so mußte ich mich mit kleinen Verbesserungen und Nachträgen begnügen und konnte mich nur darauf beschränken, das zehnte Kapitel umzuarbeiten.

Es ist mir eine große Freude, daß gerade dieses Buch so bald eine zweite Auflage erleben darf, und mit Dank gegen Gott erblicke ich darin ein Zeichen, daß das Streben nach Missionsverständnis unter uns im Wachsen begriffen ist. Der Herr der Mission geleite es mit seinem Segen auch auf seinem zweiten Gange.

Halle, Jubilate 1897.

Der Verfasser.

Inhalt.

Einleitung.

Erstes Kapitel.
Begriff der Mission.

Unter christlicher Mission verstehen wir die gesamte auf die Pflanzung und Organisation der christlichen Kirche unter Nichtchristen gerichtete Thätigkeit der Christenheit. Diese Thätigkeit trägt den Namen Mission, weil sie auf einem Sendungsauftrage des Hauptes der christlichen Kirche beruht, durch Sendboten (Apostel, Missionare) ausgeführt wird und ihr Ziel erreicht hat, sobald die Sendung nicht mehr nötig ist.

Allerdings wird der Name Mission auch im ganz allgemeinen Sinne gebraucht für die Ausrichtung eines von höherer Stelle gegebenen Auftrages. Wenn Christus erklärt: „Gleichwie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch" (Joh. 20, 21), oder Paulus schreibt: „So sind wir nun Botschafter an Christi Statt" (2 Kor. 5, 20), so ist das eine kanonische Mission für alle, welche „Christi Diener und Haushalter über Gottes Geheimnisse" sind (1 Kor. 4, 1). Allein der Sprachgebrauch hat diesen weiteren Sinn eingeschränkt auf diejenigen Aufträge, mit welchen im eigentlichen Wortverstande eine Sendung verbunden ist. Wir nennen z. B. einen Minister oder Präsidenten oder Richter nicht einen königlichen Gesandten, sondern geben diesen Namen nur einem solchen Vertreter des Fürsten oder des Staates, welcher außerhalb des

Heimatlandes einen politischen Beruf erfüllt. So bezeichnen wir auch weder die heimatlichen Pastoren noch die kirchenregimentlichen Personen als Missionare, sondern beschränken diesen Namen auf solche Botschafter Christi, die im eigentlichen Sinne fortgesendet werden über die Grenzen der Christenheit hinaus, um jenseit dieser Grenzen unter Nichtchristen das Reich Gottes auszubreiten. In diesem bestimmt begrenzten Sinne reden wir hier von Mission.

1) Das Objekt derselben ist demnach nicht die Christenheit, sondern die gesamte nichtchristliche Welt, sofern sie aus Juden, Mohammedanern und Heiden besteht. Es gehört also weder in ihr Gebiet die Proselytierung unter den Angehörigen anderer christlichen Konfessionen oder Kirchenabteilungen, noch die unter dem gemeinsamen Namen Innere Mission zusammengefaßte mannigfaltige Rettungsarbeit innerhalb der Kirche.

Durch diese Begrenzung des Missionsbegriffs lehnen wir zunächst den in der römischen Kirche offiziell geltenden Missionsbegriff ab, nach welchem auch alle diejenigen christlichen Länder als Missionsgebiete bezeichnet werden, in denen die römische Kirche nicht die herrschende ist, wie die Vereinigten Staaten, Großbritannien, Skandinavien u. s. w. [1]).

Leider findet sich ein ähnlicher, verwirrender und auch unhöflicher Missionsbegriff bei einigen protestantischen Denominationen, vornehmlich den Methodisten und Baptisten, daß die proselytierende Thätigkeit nicht bloß innerhalb der römischen Kirche, sondern auch in anderen evangelischen Kirchenabteilungen als Mission bezeichnet wird [2]). Mission ist Christianisierungsarbeit; darum können diejenigen Völker, welche bereits den christlichen Namen tragen und durch die Taufe in die allgemeine Christenheit aufgenommen, also keine Nichtchristen mehr sind, nicht als Missionsobjekte gelten, so viel auch vom Standpunkte einer anderen Kirchenabteilung aus an ihrem Christentum Mangelhaftes gefunden werden mag.

---

1) Mejer, Artikel „Propaganda" in der Realencyklopädie für protest. Theol. und Kirche, 2. Aufl. Derselbe, Die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht; 2 Bände, Göttingen 1852. Trede, Die Propaganda in Rom, ihre Geschichte und Bedeutung, Berlin 1854. Die seit 1886 erscheinenden offiziellen Missiones Catholicae cura S. Congregationis de Prop. Fide descriptae.

2) Allg. Miss.-Z. 1888, 305: Missionary comity.

Hieraus ergiebt sich, daß auch die in Amerika und England übliche sogenannte home bzw. domestic mission, wie die colonial und continental mission ebenso wenig unter den Begriff Mission subsumiert werden sollte, wie bei uns die sogenannte Stadtmission, die Thätigkeit des Gustav Adolf-Vereins und die kirchliche Fürsorge für die deutschen Landsleute in Amerika, Australien oder irgendeiner deutschen Kolonie.

Die für uns nicht ganz leicht verständliche home (Heimat) mission, die nicht mit unserer sogenannten Inneren Mission verwechselt werden darf [1]), begreift in sich alle diejenige kirchliche Thätigkeit, welche vornehmlich in Nordamerika an Konfessionslosen geübt wird. Sie hat es besonders mit der Gewinnung solcher zu thun, welche sich noch keiner christlichen Kirchenabteilung angeschlossen haben und die man in Amerika als die Unklassifizierten bezeichnet.

Domestic mission ist diejenige kirchliche Arbeit, welche sich auf die Glieder der eignen Denomination, besonders die zerstreuten und entchristlichten erstreckt.

Wenn man in den Vereinigten Staaten die Indianer- und auch die Chinesen-Mission als home mission bezeichnet, so ist das streng genommen inkorrekt, weil es die Arbeit unter Christen und Nichtchristen in eine Kategorie bringt. Die Unterscheidung von home und foreign mission beruht auf einer Unklarheit des Missionsbegriffs. Die Christianisierungsarbeit unter Indianern und Chinesen in Nordamerika ist im eigentlichsten Sinne des Worts Mission, denn das Objekt derselben sind Nichtchristen. So wenig die kirchliche Arbeit unter Christen Mission wird, wenn dieselben in der Fremde leben, ebenso wenig hört diese Arbeit unter Nichtchristen auf Mission zu sein, wenn dieselben im Heimatlande der missionierenden Kirche sich befinden.

Colonial mission bezeichnet in England nicht etwa eine Christianisierungsarbeit unter den Nichtchristen auf den eigenen Kolonialgebieten, wie man in Deutschland jetzt von Kolonialmission zu reden pflegt, sondern die kirchliche Versorgung der eignen christlichen Landsleute, welche in den Kolonieen leben.

Ähnlich ist es mit der continental mission, welche es mit der pastoralen Pflege der auf dem europäischen Kontinent meist nur vorübergehend sich aufhaltenden Briten zu thun hat.

Endlich trägt auch die sogenannte Innere Mission die Bezeichnung Mission inkorrekterweise; viel richtiger wäre es, die Summe

1) Was wir Innere Mission nennen, fällt in Amerika und England wesentlich in das Gebiet der city (Stadt) mission oder der weit verzweigten christlichen Philanthropie.

aller dieser auf die Heilung religiöser, sittlicher und sozialer Schäden innerhalb der Christenheit gerichteten Rettungsthätigkeiten und Barmherzigkeitsübungen Diakonie zu nennen.

Freilich eignet auch diesem Namen ursprünglich eine solche Weite, daß man alles kirchliche Thun unter ihm begreifen kann Joh. 12, 26. Akt. 6, 4; 26, 16. Röm. 15, 16. 1 Kor. 3, 5; 4, 1; 12, 5. Eph. 3, 7. Kol. 4, 17 u. s. w.); ja Jesus selbst bezeichnet sich als Diener (Luk. 22, 27. Matth. 20, 28. Mark. 10, 45). Aber bald machte sich doch ein engerer Sinn des Begriffes Diakonie geltend, der einen speziellen Gehilfendienst in der Armen-, Kranken- und Gemeindepflege unter ihm versteht (Akt. 6, 2. Röm. 12, 7; 16, 1 f. 1 Tim. 5, 10; 3, 8. 12), welcher den Aposteln und später den Presbytern und Bischöfen neben- und untergeordnet wird. In diesem Sinne thut auch die „Innere Mission“ dem kirchlichen Amt einen Gehilfendienst, und daher sollte man ihre vielgliedrige Arbeit mit dem Namen Diakonie bezeichnen. Auch in der Heidenmission existiert solche Diakonie, z. B. die Krankenpflege. Wird dieselbe an Nichtchristen geübt, so kann man sie zu den indirekten Missionsmitteln rechnen, weil sie dem christlichen Glauben Thüröffnungsdienste thut.

2) Aufgabe der christlichen Mission ist die Ausbreitung des Christentums bzw. die Pflanzung der christlichen Kirche in der ganzen Welt. Diese Pflanzung darf nicht bloß durch eine zufällige und sporadische Verkündigung der christlichen Heilswahrheit an einzelne Seelen geschehen, sondern erfordert eine solche geordnete Veranstaltung, welche zur Gründung, Pflege und Organisation eines volklichen christlichen Gemeinwesens, einer Kirche, führt.

Allerdings hat es gegeben und giebt es noch heute eine individuelle Missionsthätigkeit, welche unabhängig von geordneter Veranstaltung teils durch einfache Christen (Beamte, Kaufleute, Kolonisten, Soldaten ꝛc.), teils durch sogenannte Freimissionare geübt wird; aber dieselbe bleibt doch mehr oder weniger nur eine präparatorische, die zu ihrer Ergänzung des organisierten Missionsdienstes bedarf. Schon die Thatsache, daß die Mission auf einem Befehle beruht und somit als ein Amt legitimiert ist, charakterisiert die bloß gelegentliche, zufällige, individuelle Ausbreitung des Christentums als eine mangelhafte Art des Missionsbetriebes, wenn

man sie auch nicht geradezu als eine Verirrung bezeichnen kann, da jeder gläubige Christ berufen ist, ein Zeuge seines Glaubens zu sein. Selbstverständlich ist die nächste Aufgabe der Mission, einzelne Seelen für Christum zu gewinnen und dieselben in kleine Gemeinden zu sammeln; aber ganz ist die Missionsaufgabe erst dann erfüllt, wenn es zur Bildung einer Kirche gekommen ist, die im fremden Boden nicht nur feste Wurzeln geschlagen hat, sondern auch allmählich, je nach der Führung Gottes, das gesamte Volk in sich aufnimmt.

Es hat niemals an Versuchungen zur Trübung dieser Aufgabe gefehlt. In ihren Anfängen war die evangelische Mission der Gefahr einer Verengung derselben ausgesetzt, indem man es bloß auf die Bekehrung einzelner Seelen in gut pietistischer Weise und die Sammlung kleiner Auswahlgemeinden anlegte. Ohne Zweifel ist diese pietistische Beschränkung für die Mission der Gegenwart nicht ohne mancherlei Schädigung gewesen, aber — und gerade der heute Mode gewordenen einseitigen Hervorkehrung der Schattenseiten des Pietismus gegenüber ist es Pflicht, dies zu betonen — der Segen, den Gottes weisheitsvolles Gnadenleiten auf sie gelegt hat, ist viel größer als dieser Schaden. Denn abgesehen davon, daß die pietistische Engigkeit in einem um die Seelenrettung besorgten und durch die Liebe thätigen Glauben wurzelte, so wurde sie auch ein Schutz gegen die mittelalterliche Verirrung äußerlicher Massenbekehrungen, führte die evangelische Mission zurück in apostolische Bahnen und erzog sie zu der christlich gesunden Entwicklung: aus der Enge in die Weite.

Weit größer ist die Versuchung zu einer Erweiterung der Missionsaufgabe, indem dieselbe entweder mit einer rein äußerlichen Einkirchung der Massen oder einer bloßen Zivilisierung derselben vertauscht wird. Während die römische Mission fort und fort unter dem Banne der ersten dieser Gefahren steht, bedroht die letztere heute die christlichen Missionen aller Bekenntnisse. Wird die Verbreitung „christlicher Kultur“ zur eigentlichen Missionsaufgabe gestempelt, so kommt die Mission geradezu in Lebensgefahr, denn die religiöse Aufgabe derselben wird dadurch alteriert und an ihre Stelle ein fremdes Element gesetzt. Wohl ist christliche

Kultur eine selbstverständliche Folge christlicher Bekehrungsarbeit; aber würde diese Folge der Mission mit ihrer Aufgabe verwechselt, so bedeutete das die Substituierung eines weltlichen Zwecks an Stelle eines reichsgöttlichen. Es geht ein Zug zu solcher Verweltlichung der christlichen Mission durch die Gegenwart, der besonders durch die wirtschaftlichen Interessen und nationalen Eifersüchteleien der modernsten Kolonialpolitik neue Nahrung erhalten und einen mittelalterlichen Mißbrauch der Mission zu Zwecken der weltlichen Mächte wieder ins Leben gerufen hat. Gegenüber dieser Gefahr, die der christlichen Mission an ihr inneres Leben geht, ist gerade in der Gegenwart Klarstellung ihrer religiösen Aufgabe dringendstes Bedürfnis.

3) Zur Lösung der Völkerchristianisierungsaufgabe ist eine ordnungsmäßige Sendung von Glaubensboten (*ἀποστολή*, missio) unerläßlich. Dieses Moment der Sendung ist dem Christianisierungswerke so wesentlich, daß es von ihr den Namen Mission trägt. Ohne die Sendung, d. h. die angeordnete und geordnete Veranstaltung einer Hinaustragung der Heilsbotschaft in alle Welt durch dazu berufene Boten (*ἀπόστολοι*, missionarii) [1]) würde das Werk der Völkerchristianisierung zwar nicht völlig unterbleiben, aber einen zufälligen, jedenfalls keinen wirklichen Missionscharakter tragen, also der sicheren Grundlage und gesicherten Durchführung entbehren.

Wie die geordnete Veranstaltung, so liegt prinzipiell auch der Modus der Ausführung des Missionswerkes im Wesen der Sendung. Da Glaubensboten, nicht Krieger oder Kolonisten oder Kaufleute u. s. w., die göttliche Heilsbotschaft berufsmäßig in alle Welt hinaustragen, so folgt aus dem Charakter ihres Berufs wie ihrer Botschaft, daß sie nicht durch Mittel fleischlicher Gewalt oder industrieller Arbeitsabrichtung oder bloßer äußerer Eingewöhnung in kirchliche Gebräuche, sondern auf dem Wege des Zeugnisses

1) Die deutsche Wortform lautet daher Missionar, nicht von dem französischen (missionaire) Missionär. Es ist charakteristisch, daß die katholische Kirche die französische Form Missionär acceptiert hat, wie auch viele Reisende — und merkwürdigerweise fast immer die missionsfeindlichen — Missionär schreiben.

und der Überzeugung die Nichtchristen zur Annahme des Christenglaubens bewegen müssen.

Wie der Sendung der Glaubensboten eine Berufung und Berufsausbildung vorhergeht, so steht dieselbe auch unter einer geordneten Leitung und wird getragen von der thätigen Teilnahme einer sendenden Kirche, welcher die Fürsorge für den Unterhalt der Missionare obliegt.

Den aus der alten Christenheit entsandten Glaubensboten treten sobald als möglich Mitarbeiter aus den Eingeborenen zur Seite. Wo eingeborenen kirchlichen Organen die gesamte Pflege und Leitung organisierter heidenchristlicher Kirchenkörper übertragen werden kann, hört die Sendung auf; denn dann hat die Mission ihr Ziel erreicht.

4) Subjekt der Sendung ist in oberster Instanz der Herr Jesus Christus, der dem durch ihn den Sündern erworbenen Heil einen universalen Charakter aufgeprägt, durch einen bestimmten Befehl die Sendung angeordnet und durch den heiligen Geist eine fortgehende Berufung von Glaubensboten gesichert hat. Die Missionare sind also Gesandte Jesu Christi.

Das menschliche Organ der Sendung ist die durch den heiligen Geist an den Missionsbefehl erinnerte christliche Gemeinde, welche von Glaubensgehorsam, Zeugentrieb, Jesus- und Menschenliebe beseelt ist. Nach idealer Auffassung sollte diese Gemeinde identisch sein mit der organisierten Kirche und von dieser die Sendung ausgehen, ihr auch die Leitung der Missionare unterstehen. Diese ideale Auffassung ist aber — einige kleine freie Kirchenkörper abgerechnet — nie Wirklichkeit gewesen in der Geschichte und wird auch nie Wirklichkeit werden. Darum müssen gläubige Kreise innerhalb der Kirche Träger der Mission werden, diese Kreise sich als freie Gesellschaften organisieren, durch ihre Organe die Sendung ausführen und die Gesandten leiten. Von der apostolischen Zeit an trägt die Mission einen Freiwilligkeitscharakter. Wie mit demselben ein gewisses Maß der Aufsicht seitens der amtlichen Kirchenorgane zu verbinden ist, ist bis heute ein noch nicht befriedigend gelöstes Problem.

Zweites Kapitel.
Die wissenschaftliche Missionskunde.

Obgleich die Mission als die auf die Pflanzung der christlichen Kirche unter nichtchristlichen Völkern gerichtete Arbeitsorganisation eine durch und durch praktische Thätigkeit ist, so hat sie doch ebenso den Anspruch auf wie das Bedürfnis nach einer wissenschaftlichen Behandlung. Wenn ihr, von vereinzelten historischen Versuchen und vereinzelten theoretischen Ansätzen in verschiedenen Systemen der praktischen Theologie, wie einer Reihe zerstreuter missionsmethodischer Aufsätze abgesehen, als Ganzem bis heute eine solche wissenschaftliche Behandlung noch nicht zuteil geworden ist, so ist das kein Beweis, daß sie derselben nicht fähig wäre [1]).

Die Mission befindet sich heute noch in derselben Lage, in der sich alle praktischen Thätigkeiten mehr oder weniger lange befunden haben, ehe sie wissenschaftlich an- und ausgebaut wurden. Man hat z. B. lange gepredigt, ehe es zu einer Wissenschaft der Homiletik, lange Erziehung geübt, bevor es zu einer Wissenschaft der Pädagogik gekommen ist. Jahrhundertelang sind große welt- und kirchengeschichtliche Ereignisse geschehen, bevor es eine wissenschaftliche Geschichtschreibung gegeben hat.

Und dieser Verlauf ist ganz naturgemäß. Aller gesunden Wissen-

1) Graul in seiner Habilitationsrede „Über Stellung und Bedeutung der christlichen Mission im Ganzen der Universitätswissenschaften“ (Erlangen 1864) behauptet S. 4 f., daß die wissenschaftliche Vernachlässigung der Mission von beiden Seiten verschuldet sei, seitens der Wissenschaft, die ihr gegenüber die Miene der vornehmen Stadtdame angenommen, welche sich der bäuerlichen Verwandten schämt, die unerwartet in den glänzenden Salon tritt; und seitens der Mission, die sich im Halbdunkel sentimentaler Gläubigkeit gefallen und mit stolzer Demut die berechtigtste Kritik der Wissenschaft von sich abgewiesen habe. Die junge Mission habe einen Heiligenschein um das Haupt getragen, der sie für die Wissenschaft unnahbar gemacht.

schaft ist die Praxis voraufgegangen. Im Grunde ist doch die Wissenschaft nichts anderes als die über sich selbst reflektierende, sich selbst begründende, sich selbst normierende, sich selbst beschreibende Praxis. Die Wissenschaft systematisiert die Praxis und klärt, vertieft, fördert sie dadurch; aber die Praxis, das Leben, ist die große Materiallieferantin der Wissenschaft. Die Wissenschaft, selbst die Philosophie, ist keine eigentliche Schöpferin, sondern die Nachdenkerin über gegebene Dinge. Je weniger eine Wissenschaft auf Grund des von der Praxis gelieferten Materials, je aprioristischer sie arbeitet, desto unfruchtbarer wird sie.

So ist es auch für die Mission gerade kein Unglück gewesen, daß sie sich ziemlich lange ohne wissenschaftliche Behandlung hat behelfen müssen. Sie hat derweilen eine große Fülle praktischer Erfahrungen gesammelt, und diese Erfahrungen sind für eine werdende Wissenschaft der Mission, was die Experimente und Beobachtungen für die Naturwissenschaft sind. Je geklärter diese Erfahrungen, desto reifer ist nun die Mission für eine wissenschaftliche Behandlung. Es ist daher selbstverständliche Voraussetzung, daß die Missionswissenschaft auf Grund eingehender Kenntnis der Missionserfahrungen zu operieren hat. Thäte sie das nicht, merkte man ihr die Unbekanntschaft mit dem praktischen Missionsbetriebe an, so würde sie zu einer müßigen theoretischen Spielerei.

Konstatieren wir zunächst den Grundbesitz, für welchen die Mission verfügt, um dann zu prüfen, ob dieser Grundbesitz auch qualifiziert ist für eine wissenschaftliche Bebauung.

1) Auf Grund seines Universalismus gebührt dem Christentum im Ernst der Anspruch: die Religion der gesamten Menschheit zu werden. Um seinen Beruf als Weltreligion erfüllen zu können, muß das Christentum ausgebreitet, das Evangelium vom Reich in der ganzen Welt verkündigt, d. h. es muß Mission getrieben werden. So ist das Christentum seiner Natur nach Missionsreligion, der Missionsbefehl nur eine selbstverständliche Übersetzung der evangelischen Wesenswahrheit von der Allgemeinheit des Heils in die Sprache des Gebots, die praktische bzw. ethische Konsequenz des dogmatischen christlichen Grundgedankens: die in Christo

Jesu geoffenbarte Liebe Gottes umfaßt die Welt. Es ist also nichts Zufälliges oder Willkürliches, daß das Christentum sofort nach seiner Begründung missionierend auftritt; es mußte so sein, oder das Christentum hätte seinen Weltberuf verfehlt. Die durch die Mission geübte praktische Thätigkeit datiert nicht erst von heute oder gestern, sie ist so alt wie die christliche Kirche. Mit periodischen Unterbrechungen hat die Kirche seit den Tagen der Apostel missioniert, und zwar in allen Erdteilen und unter Menschen aller Religionen, Nationalitäten, Sprachen, Kulturstufen und Farben. Die Mission hat also eine Geschichte, und diese Missionsgeschichte ist ein ebenso wesentlicher Bestandteil der Geschichte des Reiches Gottes in dieser Welt wie der Weltgeschichte.

Was zunächst den Umfang der Missionsgeschichte betrifft, so gehört in sie hinein die gesamte auf die Ausbreitung des Christentums bzw. die Pflanzung der christlichen Kirche gerichtete Arbeit, wie sie daheim vorbereitet wird und draußen zustande kommt; die sämtlichen Zeiten, in welchen, die Orte, an welchen, die Organe, durch welche, die Methoden, nach welchen sie ausgeführt wird, die Hindernisse, die ihr in der Christenheit wie auf den verschiedenen Missionsgebieten entgegenstehen, und die Wirkungen religiöser, sittlicher und kultureller Art, die sie auf Individuen und Gemeinschaften ausübt; wahrlich ein umfangreicher Inhalt [1]. Schon jede der beiden großen, bereits abgeschlossen hinter uns liegenden Missionsperioden: die apostolische und nachapostolische wie die mittelalterliche birgt, trotz der relativen Begrenztheit ihrer Gebiete, eine schwer zu bewältigende Fülle geschichtlichen Einzelstoffes, während die gegenwärtige Missionsperiode, obgleich sie noch in den ersten Stadien ihrer Entwickelung sich befindet, infolge ihres wirklichen Weltmissionscharakters und des Reichtums ihrer vielseitigen nicht bloß religions-, sitten- und weltgeschichtlichen, sondern auch geographischen, ethnologischen, linguistischen, sozialen, wirtschaftlichen, kolonial-

---

1) Betreffs der Spezialisierung dieses Inhalts siehe Allg. Miss.-Z. 1877, 494. 531: „Die Aufgaben der Missionsgeschichtschreibung“. Ebd. 1889, 398: „Die Missionsgeschichte“.

politischen und kulturellen Beziehungen für sich allein den Gegenstand eines Lebensstudiums bildet. Faßt man also die Missionsgeschichte in ihrer Gesamtheit ins Auge, als Universalgeschichte der Ausbreitung des Christentums von seiner Begründung an bis auf die Gegenwart, so stehen wir vor einem solchen Reichtum geschichtlichen Materials, daß man weit mehr vor dem Zuviel erschrickt, als um ein Zuwenig zu sorgen braucht.

Wenn nun darüber doch kein Zweifel existiert, daß geschichtliche Stoffe profan- wie kirchenhistorischer Art die Qualifikation für wissenschaftliche Behandlung im vollsten Maße besitzen, so sollte es eigentlich ein überflüssiges Werk sein, betreffs der Missionsgeschichte diese Qualifikation erst speziell zu erweisen. Denn so wenig es dieser Geschichte an Inhaltsfülle mangelt, so wenig fehlt es dieser Inhaltsfülle an lebensvoller Gliederung, innerem Pragmatismus und künstlerischer Gestaltungsfähigkeit; und das sind doch die wesentlichsten Momente, welche eine wissenschaftliche Geschichtschreibung charakterisieren. Warum muß man denn der Missionsgeschichte eine Dignität erst erobern, die ihr schon kraft ihres Geburtsrechts gebührt? Bezüglich der neueren Missionsgeschichte vielleicht darum, weil sie (infolge des pietistisch-anekdotenhaften Charakters wie der oft beschränkt-kleinlichen Haltung der meisten Missionsberichte und selbständigen missionslitterarischen Erzeugnisse während der ersten Jahrzehnte der gegenwärtigen Missionsperiode und zum Teil noch darüber hinaus) unter dem Banne einer vornehmen Verachtung stand, in wissenschaftlichen Kreisen so gut wie unbeachtet blieb, und im besten Falle als nur zu erbaulichen Zwecken geeignet betrachtet wurde; ein Vorurteil, unter welchem sie noch bis auf den heutigen Tag leidet. Aber diese Beschränktheiten der Missionsberichterstattung hätten doch die Missionsgeschichte selbst nicht in wissenschaftlichen Mißkredit kommen lassen sollen. Im Gegenteil: sie hätten es den Vertretern der Wissenschaft erst recht zur Pflicht machen müssen, die bisherige Missionsberichterstattung und Geschichtschreibung von ihrer Engigkeit zu befreien und eine gesundere, weitherzigere, größere Gesichtspunkte erschließende Behandlung derselben anzubahnen. Aber diese Pflicht hat die Wissenschaft versäumt. Und warum hat sie sie versäumt?

Es bleibt kaum eine andere Antwort übrig, als darum, weil sie ohne Kontakt mit der Mission war und kein für ihre Bedeutung geöffnetes Auge besaß. Denn wenn der pietistische Charakter der modernen Mission und der pietistische Stil ihrer Berichterstattung einer wissenschaftlichen Geschichtsdarstellung der gegenwärtigen Mission hinderlich war, warum fehlt es an einer wissenschaftlichen Gesamtdarstellung der älteren Missionsgeschichte? Denn die Thatsache ist unleugbar, daß auch die abgeschlossen hinter uns liegenden Missionsperioden im ganzen bisher nur stiefmütterlich und trocken innerhalb der Kirchengeschichte behandelt worden sind. Erst seitdem die Erkenntnis eine allgemeine zu werden begonnen hat, daß die in der Gegenwart getriebene Mission in der That ein großartiges, vielseitiges und einflußreiches Werk ist bzw. immer mehr wird, ist nach und nach auch in wissenschaftlichen Kreisen das alte Vorurteil geschwunden; und nachdem Geographie, Ethnologie, Linguistik, Religionsgeschichte durch Anerkennung der großen Dienste, die sie ihnen geleistet, die Mission aus ihrer wissenschaftlichen Aschenbrödelstellung zu befreien angefangen, hat endlich auch die Theologie ihr Recht auf wissenschaftliche Behandlung anerkannt. Es ist nicht so gegangen, daß die Historiker durch ihre lichtvolle Behandlung der vergangenen Missionsperioden ein tieferes Verständnis für die gegenwärtige Mission erschlossen und einer wissenschaftlichen Behandlung ihrer Geschichte den Weg gebahnt hätten, sondern umgekehrt: die vielgestaltigen missionsgeschichtlichen Thatsachen der Gegenwart haben uns allmählich den Blick geöffnet für eine unter große Gesichtspunkte gestellte Betrachtung zunächst der jetzigen Mission, und so sind wir zu einer lebensvolleren und tieferen Auffassung auch der Mission der Vergangenheit bis zurück zu den apostolischen Zeiten geführt worden.

Es sind zwei missionsgeschichtliche Hauptentwickelungen, deren pragmatische Darstellung der wissenschaftlichen Missionsgeschichtschreibung ihre inhaltsvolle Aufgabe stellt: erstens die Entstehung und Gestaltung des heimatlichen Missionslebens und zweitens das Werden der Kirche auf dem Missionsfelde samt der mannigfaltigen Beeinflussung des Volkslebens in seinen verschiedenen Gestaltungen, mit welcher es verbunden ist.

Was die erstere betrifft, so hat die Missionsgeschichtschreibung im wesentlichen für die verschiedenen Zeiten, welche eine Missionsperiode bilden, die einzelnen Fäden zu verfolgen, die in ihrer Verknüpfung zur Erzeugung und Organisation eines in den verschiedenen Perioden verschieden gestalteten Missionslebens führen, wie die welt- und kirchengeschichtlichen Ereignisse zu beleuchten, durch welche Gott die Thüren der Welt aufthut, die Missionswege bahnt und so eine „Fülle der Zeit" herbeiführt [1]).

Bezüglich der Entwickelung auf dem Missionsfelde liegt der missionarischen Geschichtschreibung ob, neben der — nicht bloß geographischen und ethnologischen, sondern vornehmlich religiösen, sittlichen und kulturellen — Charakterisierung des Bodens, in welchen das Christentum gepflanzt werden soll, die Persönlichkeit der Pflanzer, die Art und Weise der Pflanzungsarbeit, die mehr oder weniger gehemmte Entwickelung der Pflanze von dem ersten Sprossen an bis zum vollen Fruchttragen und die durch die Neupflanzung allmählich bewirkte Meliorierung des Ackers plastisch darzustellen. Desgleichen hat sie die verschiedenen Stufen, in welchen der Christianisierungsprozeß verläuft, anschaulich hervortreten zu lassen und die Naturgesetze des geschichtlichen Wachstums an den wirklichen Thatsachen erkennbar zu machen. Im wesentlichen verläuft nämlich eine Missionsperiode, wenn sie eine christlich gesunde Entwickelung durchmacht und es nicht auf eine gewaltthätige, mechanische, rein äußerliche Massengewinnung angelegt wird, in drei Stadien, die freilich weder immer scharf voneinander abgegrenzt sind, noch überall die gleiche Zeitdauer haben. Das erste Stadium ist das der eigentlichen Sendung, der langsamen Grundlegungsarbeit durch die fremdländischen Missionare, der Einlebung derselben in Sprache, Sitte und Anschauung der zu christianisierenden Völker, der Einzelbekehrung, der Einleitung eines Gärungsprozesses, der Schwängerung der geistigen und sittlichen Atmosphäre mit

---

1) Zur Veranschaulichung ist zu vergleichen außer Allg. Miss.-Z. 1889, 398, Warneck, Warum ist das 19. Jahrhundert ein Missionsjahrhundert? Halle 1880. Derselbe, Abriß einer Geschichte der protestantischen Missionen von der Reformation bis auf die Gegenwart. 3. Aufl. Berlin 1897. Derselbe, Reformation und Heidenmission, in Allg. Miss.-Z. 1883, 433.

neuen Anschauungen und Lebenselementen, oft auch der Verfolgungen. Das zweite Stadium ist das des Aufbaues eines Stockwerks auf den gelegten Grund, der umfangreichen Mitarbeit der Eingeborenen, der kirchlichen Erziehung, der Organisation der wachsenden Gemeinden, der Durchsäuerung des Volkslebens mit den sittigenden Kräften des Evangeliums. Das dritte Stadium ist das der eigentlichen Volkschristianisierung, des Zusammensturzes des unterminierten Heidentums, der Massengewinnung, und meist tritt es ein infolge bedeutender geschichtlicher Ereignisse, wie z. B. der Annahme des Christentums seitens regierender Häupter u. dergl. [1]). Aber nicht immer und nicht überall geht die Entwickelung in gesunden Bahnen; es giebt auch missionsgeschichtliche Verirrungen, wie z. B. in der mittelalterlichen Mission, und Sprünge, wie z. B. in der evangelischen Mission der Gegenwart auf Madagaskar, und es ist selbstverständlich, daß auch diese Abnormitäten ebenso wohl mit historischer Treue dargestellt wie mit historischer Kritik beleuchtet werden müssen.

Diese Andeutungen dürften für den Beweis genügen, daß die Missionsgeschichte für eine wissenschaftliche Behandlung ein durchaus qualifiziertes Objekt und daß diese Behandlung ein dringendes Bedürfnis ist.

Leider existiert in der Litteratur weder des In- noch des Auslandes bis heute auch nur eine einzige wissenschaftlich gehaltene Allgemeine Missionsgeschichte. Das ist eine geradezu beschämende Thatsache, welche beweist, wie sehr bis jetzt das Verständnis für die Bedeutung der Ausbreitungsgeschichte des Christentums der wissenschaftlichen Welt gefehlt hat. Hier liegt für junge strebsame Historiker unter den Theologen ein großes, noch fast unangebautes Feld, das gerade auf solche eine anziehende

1) Selbstverständlich sind damit nur periodische Grundlinien gezeichnet. Die Grenzen dieser verschiedenen Stadien sind sehr fließende. Wie die Missionsthätigkeit immer aus der Pflanzungsarbeit in die Pflege des Gepflanzten übergeht, so geht auch im zweiten und dritten Stadium die Pflanzungsarbeit fort, selbst wenn die Sendung aufhörte. Auch müssen die fremden Missionare aus praktischen pädagogischen Gründen noch lange da bleiben, um die gepflanzten Kirchen missionsfähig zu erhalten und zur wirklichen Selbständigkeit erst zu erziehen.

Kraft ausüben sollte, welche nach selbständiger und fruchtbarer Arbeit sich sehnen.

Den einzigen Ansatz zu einer Universal-Missionsgeschichte hat der erste Inspektor der Baseler M.-G., Chr. G. Blumhardt, gemacht in seinem Versuch einer allgemeinen Missionsgeschichte der Kirche Christi, Basel 1828—1837, 3 Bände in 5 Abteilungen. Ein fleißiges, umfangreich aber weitschweifig angelegtes und nur bis Ende des Mittelalters fortgeführtes, leider viel zu wenig kritisch gesichtetes Werk.

Auch das populär gehaltene zweibändige Buch Leonhardis: Die Missionsgeschichte der christlichen Kirche in Kultur- und Lebensbildern aus dem Heidentum und Christentum (Leipzig, 2. Aufl. 1873), geht nicht über das Mittelalter hinaus und läßt, obgleich es auf fleißigem Quellenstudium beruht, gleichfalls nüchterne Kritik häufig vermissen.

Eine allgemeine Orientierung über die gesamte Geschichte der Ausbreitung des Christentums giebt W. Hoffmann in seiner Überarbeitung der Monographie Venns über Xavier: Franz Xavier. Ein weltgeschichtliches Missionsbild. Wiesbaden 1879. Nur ist der Titel irreführend. Ein breiter Raum ist hier der mittelalterlichen Mission gewidmet, auch die neuere katholische Mission übersichtlich dargestellt. Richtiger wäre es gewesen, das Buch zu betiteln: „Ein Gang durch die Missionsgeschichte von den Zeiten der Apostel bis auf die Gegenwart". Die Gruppierung in die Zeit vor und nach Xavier ist ganz verfehlt.

Auch über die einzelnen Missionsperioden besitzen wir noch kein einziges wissenschaftlich befriedigendes Übersichtswerk. Neanders bekannte Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel (Hamburg 1847, 4. Aufl.) und die Menge der ihr folgenden „Apostolischen Zeitalter", obgleich sie sämtlich unseren an eine Missionsgeschichte gestellten Anforderungen nicht genügen, bieten für die apostolische Mission im strengsten Sinne des Wortes eine schöne, wissenschaftlich wertvolle Ausbeute, aber desto dürftiger ist es um die nachapostolische Mission bestellt.

Aus der mittelalterlichen Mission haben vornehmlich die letzten Jahrzehnte eine stattliche Reihe wissenschaftlich bedeutender Monographieen gebracht, aber eine Gesamtgeschichte der mittelalterlichen Mission ist bis heute noch nicht vorhanden. Für die Geschichte der Christianisierung Deutschlands bietet Haucks Kirchengeschichte Deutschlands (Leipzig 1887 ff.) das Beste.

Fast ebenso verhält es sich mit einer übersichtlichen Geschichte der gegenwärtigen Mission, obgleich es an einzelnen Ansätzen

zu ihr nicht mehr fehlt. Wiggers zweibändige Geschichte der evangelischen Mission, Hamburg und Gotha 1845 und 1846, welche 1) die Geschichte der Missionsanstalten und 2) die Geschichte des Missionswerkes, letztere geographisch geordnet, behandelt, ist allerdings quellenmäßig gearbeitet, übersichtlich gruppiert, nüchtern gehalten, aber ermangelt gänzlich der großen historischen Gesichtspunkte und der pragmatischen Behandlung, abgesehen davon, daß sie ziemlich veraltet ist.

Kalkars zweibändige, aus zwei früheren missionsgeschichtlichen Essays zusammengearbeitete, auch die katholische Propaganda umfassende Geschichte der christlichen Mission unter den Heiden, deutsch von Michelsen, Gütersloh 1879 u. 1880, enthält zwar eine reichliche, oft aus entlegenen Quellen zusammengetragene Stofffülle, aber entbehrt gänzlich der Stoffbeherrschung, des Ebenmaßes in der Stoffverteilung und einer wissenschaftlichen Gesamthaltung, teilweise auch der historischen Zuverlässigkeit. Warneck, Abriß einer Geschichte der protestantischen Missionen von der Reformation bis auf die Gegenwart, Berlin 1897, 3. Aufl., will nur Grundlinien zu einer Übersicht über die Entwicklung des Missionslebens innerhalb der evangelischen Christenheit und den gegenwärtigen Stand des evangelischen Missionswerkes in der Heidenwelt geben. Gunderts Evangelische Mission, ihre Länder, Völker und Arbeiten, Calw u. Stuttgart 1894, 3. Aufl., ist ein ebenso fleißig gearbeitetes, wie zuverlässiges Nachschlagebuch, welches sowohl über die heimatlichen Missionsorgane wie über die sämtlichen Missionsgebiete kurz und gut orientiert, aber eine wissenschaftliche Missionsgeschichte zu sein gar nicht beansprucht. Dasselbe ist auch der Fall mit der vierbändigen Kleinen Missions-Bibliothek von Burkhardt-Grundemann, Bielefeld u. Leipzig, 1876 bis 1881, die auch in der neueren Bearbeitung ihren ursprünglichen Sammelwerkscharakter beibehalten hat. Ihr geht es viel mehr darum, anschaulich zu schildern und reichlich Stoff zusammenzutragen, als nach historischem Pragmatismus Geschichte zu schreiben. Auch beschäftigt sie sich nur mit der Beschreibung der Missionsgebiete und der missionarischen Vorgänge auf ihnen, während sie die Geschichte des heimatlichen Missionslebens ganz beiseite läßt. Dieser letztere Mangel ist bezüglich des Jahrzehnts 1875—1885 einigermaßen erstattet in dem als Ergänzungsband zu der Kleinen Missionsbibliothek von Grundemann herausgegebenen selbständigen Werkchen: Die Entwickelung der evangelischen Mission im letzten Jahrzehnt, Bielefeld u. Leipzig 1890.

In der englischen Litteratur fehlt es bis heute gleichfalls

ebenso an einer wissenschaftlich gehaltenen allgemeinen, wie an einer eine einzelne Missionsperiode umfassenden Missionsgeschichte. Maclear, History of missions in the middle ages, London 1860, und Thomas Smith, Mediaeval missions, Edinburgh 1880, sind beide brauchbare Vorarbeiten zu einer mittelalterlichen Missionsgeschichte, aber behandeln weder das vollständige Material, noch entsprechen sie einer streng wissenschaftlichen Methode. Brown, The history of christian missions of the 16.—19. centuries etc. London 1864, 3 Bände, giebt wohl ein gehäuftes, aber weder vollständiges noch genügend gesichtetes Material, und ist überhaupt mehr Chronist als Historiker. G. Smith, Short history of christian missions from Abraham and Paul to Carey, Livingstone and Duff, Edinburgh 1884, ist ein knapp, geschickt und mit Sachkenntnis geschriebenes Handbuch, welches in seinem 2. und 3. Teil den von Thomas Smith ins Englische übersetzten Abriß Warnecks ausgiebig benutzt, ohne dies jedoch bemerkbar zu machen. Das von der Londoner Religious Tract Society 1888 herausgegebene Handbook of foreign missions enthält nur eine Übersicht über die hauptsächlichsten protestantischen Missionsgesellschaften neben einem Anhang über die römisch-katholischen Missionen, aber ohne vollständig und kritisch gesichtet genug zu sein.

Die beiden allgemeinen römisch-katholischen Missionsgeschichten von Henrion, Histoire générale des missions catholiques, 2 Bände in 4 Teilen, Paris 1846, und Hahn, Geschichte der katholischen Missionen seit Jesus Christus bis auf die neueste Zeit, Köln 1857—1863, 2 Bände, sind fleißige kompilatorische Arbeiten ohne jeden wissenschaftlichen, ja fast ohne jeden historischen Wert.

Auf die umfangreiche und teilweise wertvolle missionsgeschichtliche Speziallitteratur kann dieses Orts nicht eingegangen werden.

2) Außer ihrem umfangreichen geschichtlichen Grundbesitz eignet der Mission aber noch ein großes theoretisches Gebiet. Wie die Missionsgeschichtschreibung die Aufgabe hat, nach den Gesetzen des historischen Pragmatismus die Thatsachen zur Darstellung zu bringen, welche daheim und draußen zur Pflanzung des Christentums in der nichtchristlichen Welt zusammenwirken, so bedarf auch das missionarische Thun an sich einer systematischen Begründung und Normierung, der komplizierte praktische Missionsbetrieb einer wissenschaftlichen Rechtfertigung und Darstellung, d. h. einer Theorie. Wie die praktischen Thätigkeiten,

welche den heimatlichen Kirchendienst konstituieren, in der Wissenschaft der Praktischen Theologie ihre theoretische Behandlung längst gefunden haben, so müssen die praktischen Thätigkeiten, welche den Missionsdienst konstituieren, in einer Wissenschaft der Missionstheologie ihre theoretische Behandlung finden. Diese Theorie der missionarischen Thätigkeiten bezeichnen wir am einfachsten als Missionslehre, d. h. Lehre von der Mission: ihrer Begründung wie ihrer Aufgabe, ihrem Ziele wie ihrem Betrieb daheim und draußen.

Die wissenschaftliche Missionskunde zerfällt demnach in zwei große Gebiete: Missionsgeschichte und Missionstheorie oder Missionslehre. Daß die letztere sowohl durch die Fülle ihres Inhalts wie durch ihre Fähigkeit zu systematischer Gestaltung für die wissenschaftliche Behandlung mindestens ebenso qualifiziert ist wie die Missionsgeschichte, das glauben wir durch ein spezielles Kapitel nachweisen zu sollen, da es ja die besondere Aufgabe dieses Versuches ist, eine Missionslehre zu liefern.

Drittes Kapitel.

Die Missionslehre.

1. Begriff und Name.

Unter Missionslehre verstehen wir die wissenschaftliche Verständigung über den gesamten Missionsbetrieb, also über alles, was sich sowohl auf die Begründung wie auf die praktische Ausführung der Mission bis zur Erreichung ihres Ziels hin bezieht.

Auf Grund dieser allgemeinen Definition lehnen wir zunächst alle diejenigen Namen ab, welche entweder nur einzelne Teile der theoretischen Missionskunde bezeichnen, also zu eng sind,

oder den spezifischen Missionscharakter unserer Disziplin nicht prägnant genug hervortreten lassen, also zu weit sind, nämlich: Halieutik, Keryktik, Evangelistik.

Die von Ebrard[1]), Doedes[2]) und van Oosterzee[3]) nach Sickels[4]) Vorgang adoptierte Bezeichnung Halieutik (von *ἁλιεύς* Matth. 4, 19. Mark. 1, 17. Luk. 5, 10. Matth. 13, 47: Menschenfischerlehre) ist überhaupt weder geschmackvoll noch naheliegend, selbst wenn sie treffend wäre. Die Theorie der Ausbreitung des Christentums in der nichtchristlichen Welt Menschenfischerlehre zu nennen, ist mindestens eine Künstelei. Aber der Ausdruck ist auch in keiner Weise zutreffend; er ist beides: zu eng und zu weit; zu eng, weil die Ausführung des Missionswerkes eine ganze Menge praktischer Thätigkeiten umfaßt, welche absolut nicht als Menschenfischerei bezeichnet werden können, zu weit, weil nicht bloß der Heidenmissionar, sondern jeder Arbeiter Christi, ja jeder bekehrte Christ auch ein Menschenfischer sein soll. Vollends unkorrekt ist es, Halieutik mit der gesamten Missionskunde zu identifizieren, da doch jedenfalls das große Gebiet der Missionsgeschichte nicht unter dem Begriff Menschenfischerlehre subsumiert werden kann.

Auch der wie es scheint von Stier[5]) aufgebrachte und von Zezschwitz[6]) aufgenommene Name Keryktik entspricht nicht der Sache, die man mit ihm bezeichnen will. Stier will mit Keryktik gar nicht Theorie der Mission bezeichnen, ihm ist korrekterweise Keryktik „die Anweisung zur Kunst, ein Prediger Gottes zu sein", also wesentlich identisch mit Homiletik. Es liegt aber auf der Hand, daß die theoretische Missionswissenschaft keine bloße Homiletik ist, so umfangreich in ihr auch das Kapitel sein mag, welches von der missionarischen Predigt handelt. Stier redet in einem der vier Hauptkapitel seines Buches von einer besonderen

1) Vorlesungen über Praktische Theologie. Königsberg 1854, 186.

2) Encyklopedie der Christelijke Theologie. Utrecht 1876, 271.

3) Praktische Theologie. 2 Bände, 1878, 588.

4) Grundriß der christlichen Halieutik. Leipzig 1829. Aber Sickel versteht unter Halieutik keine Missionslehre, sondern Homiletik.

5) Grundriß einen biblischen Keryktik oder einer Anweisung, durch das Wort Gottes sich zur Predigtkunst zu bilden. Halle 1844. 2. Aufl.

6) System der Praktischen Theologie. Leipzig 1876. Zweiter Hauptteil. A: Die Keryktik. Vgl. die eingehende Besprechung in Allg. Miss.-Z. 1877, 445.

Missionskeryktik und subsumiert damit wohl die missionarische Verkündigung unter den allgemeinen Begriff Keryktik; aber es kommt ihm nicht in den Sinn, diesen Begriff zur Universalbezeichnung für die gesamte Missionstheorie zu machen. In diesen Fehler ist aber v. Zezschwitz geraten, der dann von dieser falschen Bezeichnung zu einer falschen Missionsbegriffsbestimmung sich hat verleiten lassen, nämlich zu der einer bloßen Einladung an Nichtchristen, wonach selbst Katechese und Taufe vom missionarischen Thun ausgeschlossen wird; eine angesichts des Missionsbefehls gänzlich unhaltbare Verengerung des Christianisierungsauftrags. *Κηρύσσειν*: die Botschaft Gottes ausrufen, als ein Herold die Himmelreichseinladung hinaustragen, das ist allerdings eine sehr wesentliche Aufgabe des Missionars, aber sie umfaßt weder seine gesamte Thätigkeit, noch bezeichnet sie eine Funktion, welche ihm eigentümlich ist. Auch die Verkündiger der göttlichen Heilsbotschaft in der heimatlichen Kirche sind Herolde Gottes (*κήρυκες*).

Nicht wesentlich anders verhält es sich mit dem von Duff[1]), Plath[2]), Harnack[3]) u. a. aufgenommenen Namen Evangelistik. *Εὐαγγελίζεσθαι* bezeichnet allgemein eine Verkündigung ausrichten, deren Inhalt Evangelium, vielleicht vorzugsweise evangelische Geschichte ist. Wer diese Verkündigung ausrichtet, der ist ein *εὐαγγελιστής*, ein Herold evangelischer Wahrheit, und wird Eph. 4, 11 unterschieden von Apostel, Propheten, Hirten und Lehrer. Aber weder aus der apostolischen noch nachapostolischen Zeit ist nachweisbar, daß die Evangelisten identisch mit Missionaren sind. In der Zwölfapostellehre findet sich das Amt der Evangelisten überhaupt nicht, und nach Hieronymus ist allerdings omnis apostolus evangelista sed non omnis evangelista apostolus; wie auch heute jeder Missionar ein Evangelist, aber nicht jeder Evangelist ein Missionar ist. Richtet der Evangelist die gute Botschaft aus an solche, die dieselbe noch nicht kennen, so ist er allerdings Missionar nach der Hauptseite seines Berufes, und sofern a parte portiori fit denominatio, könnte man allerdings die Missionstheorie als Evangelistik

---

1) Evangelistic Theology. An Inaugural Adress, delivered in the Commonhall of the New College. Edinburgh, 7. Nov. 1867. Die schottische Freikirche hat einen besonderen Lehrstuhl für Evangelistik errichtet. Mit der genannten Antrittsvorlesung eröffnet Alex. Duff das Kolleg für Missionswissenschaft. Vgl. Ev. Miss.-Mag. 1869, 419.

2) Evangelistik. In Zöcklers Handbuch der theol. Wissenschaften. Nördlingen 1883, III, E. 2.

3) Praktische Theologie. Erlangen 1877, I, 54.

bezeichnen. Der Terminus Evangelist ist heute gebräuchlich für erweckliche Reiseprediger, die kein Hirtenamt an einer bestimmten Gemeinde haben, vornehmlich für solche aus dem Laienstande. Die Anweisung zu ihrem Dienst würde man also korrekterweise als Evangelistik bezeichnen müssen. Der Missionar ist aber mehr als Evangelist; er ist auch Lehrer, Bibelübersetzer, Sakramentsverwalter, Gemeindeorganisator u. s. w. Der Name Evangelistik würde also nur einen Bruchteil der Missionstheorie umfassen und die Abschnitte, welche von der Begründung der Mission, der Erweckung und Pflege des Missionslebens in der Heimat, der Missionsleitung und dem Missionsziel handeln, könnte man schwerlich unter ihn subsumieren. Wir können ihn daher nicht als passende Bezeichnung für das Ganze der theoretischen Missionswissenschaft eingeführt wünschen.

Wollte man durchaus einen fremdländischen Namen erfinden mit dem Nimbus eines gelehrten Klanges, so müßte man nach Analogie von Didaktik, Pädagogik, Liturgik, Poimenik und neuerdings auch Diakonik — Missionik oder Apostolik oder Propagandik sagen. Da aber die Wissenschaftlichkeit einer Sache nicht abhängt von der Schwerfälligkeit eines geschraubten oder möglichst hochtrabenden Rätselnamens, wir auch der zungenbrecherischen —iks gerade genug haben, so wollen wir bei der naturgemäßen und allgemein verständlichen Bezeichnung Missionslehre bleiben und hoffen, daß dieser einfache Name für den theoretischen Teil der Missionswissenschaft sich einbürgere [1]).

2. Inhalt und Gliederung.

Den Inhalt der Missionslehre bildet zunächst die gesamte Thätigkeit, welche in der nichtchristlichen Welt ins Werk gesetzt werden muß, um das Christentum zur Weltreligion zu machen. Diesen Teil der Missionslehre könnte man vielleicht als Missionsmethodik bezeichnen. Aber er erschöpft die Missionslehre nicht; denn die wissenschaftliche Anweisung für den Missionsbetrieb hat zu ihrer unerläßlichen Voraussetzung die Erledigung einer Reihe

---

1) Es ist mir eine Freude, daß in der durch Hering veranstalteten „Sammlung von Lehrbüchern der Praktischen Theologie“ dieser einfache Name: „Lehre von“ nicht bloß für das Handbuch über die Innere Mission, sondern selbst statt des bisher üblichen Namens Homiletik (Lehre von der Predigt) gewählt worden ist.

wichtiger Prinzipienfragen, und so muß neben die Missionsmethodik notwendigerweise eine Missionsprinzipienlehre treten.

Nur würde es keine gesunde Gliederung sein, wollte man die Missionstheorie in eine Missionsprinzipien- und eine Missionsmethodenlehre teilen, einfach darum nicht, weil diese Teilung eine lediglich abstrakte, keine sachliche wäre. Eine gesunde Gliederung darf aber nicht das künstliche Fabrikat einer logischen Schablone sein, sondern muß einem Baume gleichen, der nach den Lebensgesetzen des natürlichen Wachstums sich entwickelt. Da nun die Erörterung der missionarischen Prinzipienfragen auf Schritt und Tritt mit der missionarischen Methodik aufs lebendigste verwachsen ist, so muß die Gliederung der Missionslehre nach solchen sachlichen Gesichtspunkten geschehen, welche den Naturgesetzen der Ausgestaltung des Missionswerkes entsprechen.

Diese Naturgesetze weisen uns zunächst auf die Wurzel, aus welcher das gesamte Missionswerk herauswächst. Diese Wurzel wurzelt in einem doppelten Boden: einem himmlischen und einem irdischen; der himmlische ist der universale göttliche Heilswille, der in der durch Jesum Christum geschehenen Erlösung die Rettung der gesamten Menschheit beschlossen hat. Aus diesem universalen göttlichen Heilswillen ist der Missionsgedanke herausgeboren, von ihm ist er, als die Zeit erfüllet war, verkörpert in der Sendung des Sohnes, durch ihn wird er fort und fort in der Berufung menschlicher Werkzeuge zur Ausführung gebracht. Der irdische Boden ist der menschliche Ausgangspunkt der Sendung, nämlich die dem Missionsbefehle gehorsame Christenheit, welche sowohl für die Veranstaltung der Sendung, wie für die Unterhaltung der Gesandten sorgt.

So ergiebt sich ein erster fundamentaler Abschnitt, der in zwei Hauptabteilungen: die **Begründung der Sendung** und die **Organe der Sendung** zerfällt.

Die Begründung muß eine vierfache sein: eine biblisch-theologische, eine kirchliche, eine geschichtliche und eine ethnologische. Die biblisch-theologische, welche weit den größten Raum in Anspruch nimmt, hat aus der göttlichen Offenbarungsgeschichte wie aus den Grundwahrheiten der christlichen Heils- und Sittenlehre,

also aus den alt- und neutestamentlichen Urkunden den Nachweis zu führen, daß die Mission als ein integrierender Bestandteil der göttlichen Heilsökonomie mit der gesamten Schrifttheologie aufs innigste verwachsen ist. Die kirchliche Begründung hat darzuthun, daß die christliche Kirche, weil auf Mission angelegt und durch Mission verbreitet, kraft eines ihr immanenten Lebensgesetzes ihrem Wesen nach Missionskirche ist und bleiben muß. Die geschichtliche Begründung macht auf Grund der Thatsachen der Kirchen-, Welt-, Religions- und Kulturgeschichte die Mission als göttliche Führung erkennbar. Die ethnologische Begründung führt den doppelten Nachweis, daß sowohl das Christentum qualifiziert ist zur Religion für alle Völker, wie daß alles, was Mensch heißt, für das Christentum naturveranlagt ist.

Betreffs der Organe der Sendung handelt es sich um eine Untersuchung über das Subjekt der Sendungsveranstaltung, ob einzelne Individuen, freie Assoziationen oder amtliche Kirche, bzw. um das Verhältnis derselben zu einander wie um die Missionsleitung und die auf Weckung und Pflege des heimatlichen Missionslebens gerichtete Thätigkeit. Zum andern um die Gesandten, die Missionare, ihre Berufung, Qualifikation, Ausbildung, Unterhaltung, Gehilfen.

Kann man die Missionare als die eigentlichen Träger der Missionsarbeit wie die Vermittler zwischen der sendenden Christenheit und der zu christianisierenden Heidenwelt dem Stamme des Baumes vergleichen, von dessen Wurzeln die erste Hauptabteilung handelt, so bildet alles, was zur praktischen Ausführung des Sendungsauftrages gehört, die Krone des Baumes. Wir erhalten somit als dritte Hauptabteilung den **Betrieb der Sendung.** Wohin weist der Sendungsauftrag? Was enthält er? Wie soll er ausgeführt werden? Wann ist er vollbracht? Auf Grund dieser Fragen, welche Inhalt, wie Methode des Auftrags erschöpfen, gliedert sich dieser Abschnitt der Missionslehre in vier Hauptkapitel: das Missionsfeld; die Missionsaufgabe; die Missionsmittel; das Missionsziel.

Das erste dieser Kapitel hat Umfang, Beschaffenheit und Wahl des Missionsfeldes zu erörtern. Selbstverständlich darf die

Behandlung der beiden ersten dieser Gegenstände nicht in eine allgemeine Länder-, Völker-, Sprachen- und Religionenkunde ausarten. Diese Disziplinen sind allerdings wichtige Hilfswissenschaften der historischen wie theoretischen Missionskunde, aber nicht eigentliche Teile derselben, sondern selbständige Wissenschaften, welche wiederum durch die Missionskunde wesentliche Bereicherung erfahren. In das genannte Kapitel gehört nur so viel aus diesen Wissenschaften, als zur individualisierenden Charakterisierung der Mannigfaltigkeit des Missionsfeldes und der dadurch bedingten Verschiedenartigkeit der Missionsmethode unerläßlich ist. Denn allerdings hängt die Art und Weise eines gesunden Missionsbetriebs sehr wesentlich ab von der auf eingehender Kenntnis beruhenden Berücksichtigung nicht bloß der nationalen und religiösen Eigenart der zu christianisierenden Völker, sondern auch der herrschenden Kulturzustände und selbst der Bodenverhältnisse. Judenmission, Mohammedanermission und wieder Mission unter Buddhisten, Hinduisten, Konfuzianern ist nicht unwesentlich anders geartet als z. B. die unter heidnischen Fetischdienern; Mission unter Kulturvölkern wie den Japanern gestaltet sich anders als die unter unzivilisierten Stämmen Afrikas. Schon Paulus hatte seine Stimme gewandelt, je nachdem er es mit Juden oder Hellenen zu thun hatte, und wieder je nachdem er in Athen oder Lykaonien missionierte.

Bezüglich der Missionsaufgabe sind zunächst die Verirrungen klarzustellen, welche die Missionsaufgabe in alter wie in neuer Zeit getrübt haben, und die bloßen Nebenwerke der Mission bzw. ihre Folgen zivilisatorischer und anderer Art reinlich von ihren wesentlichen Zwecken zu scheiden. Die Aufgabe der Mission ist lediglich eine religiöse, keine kulturelle, keine politische oder kolonialpolitische; die christliche Mission hat es zu thun mit Christianisierung, und nur Unklarheit, philanthropische Rhetorik und politische oder industrielle oder koloniale Selbstsucht kann dieser reichsgöttlichen Aufgabe eine weltliche substituieren. Sodann ist das Objekt der Christianisierung festzustellen, ob als solches nur einzelne Individuen oder die Völker in ihrer Gesamtheit ins Auge zu fassen sind, ob also die Missionsaufgabe lautet: Einzel-

bekehrung oder Völkerchristianisierung bzw. Einzelbekehrung und Völkerchristianisierung. Je nach der Beantwortung dieser missionarischen Grundfrage ergeben sich sehr verschiedene Konsequenzen für den praktischen Missionsbetrieb, ob er anzulegen ist auf die bloße Sammlung von Auswahlgemeinden oder auf die Bildung von Volkskirchen, und welche verschiedenen Wege zu dem einen oder andern Ziele führen. Endlich ist die Christianisierungsaufgabe noch vor zwei andern Trübungen zu sichern: erstens vor der einer bloß äußerlichen Ekklesiastizierung, der unvorbereiteten Massentaufe, der bloßen mechanischen Eingewöhnung in kirchliche Gebräuche, und zweitens vor der Identifizierung von Christianisierung und Europäisierung (Anglikanisierung, Germanisierung u. s. w.), also vor der Gefahr einer Entnationalisierung. In dieses Kapitel gehört die ebenso komplizierte wie schwierige Untersuchung über die Frage: wie weit nationale Sitten und Gebräuche ein Recht auf Schonung, ja Pflege haben und wie weit sie zu beseitigen sind. Also beispielsweise das Verhalten der Mission gegenüber der Volkssprache, der Volkstracht, den Volksfesten; den nationalen Rechtsanschauungen, Eigentumsverhältnissen, sozialen Gliederungen; der Sklaverei, Vielweiberei, Kaste u. s. w. Selbstverständlich muß die Missionslehre sich bei der Fülle dieser Fragen, will sie nicht in eine bändereiche Kasuistik ausarten, wesentlich auf prinzipielle Grundlinien beschränken.

Die Missionsmittel konzentrieren sich um das Wort, das gesprochene und das geschriebene, und die Taufe, also die missionarische Rede, Schule, Litteratur, speziell die Bibelübersetzung. Die Anweisung zu jeder dieser missionarischen Thätigkeiten bildet für sich ein inhaltreiches Kapitel, eine missionstheoretische Monographie. Dasselbe ist der Fall mit dem Abschnitt, der sich speziell mit der Taufe zu beschäftigen hat, mit dem ihr voraufgehenden Katechumenate, wie den mit ihr zusammenhängenden mannigfachen pädagogischen, kultischen und kirchenordnungsmäßigen Fragen.

Das Missionsziel endlich kann einfach als christliche Selbständigkeit bezeichnet werden, nur stellt es sich unter einem dreifachen Gesichtspunkte dar, je nachdem der einzelne Christ,

die einzelne Gemeinde oder das Volk in seiner Gesamtheit ins Auge gefaßt wird. Die drei Kapitel dieses Abschnitts tragen daher die Überschrift: der mündige Christ; die selbständige Gemeinde; die organisierte Kirche. Christlich mündig ist der Getaufte, wenn er dasjenige Maß geistlicher Reife erlangt hat, welches ihn zur verständnisvollen Teilnahme am heiligen Abendmahl befähigt und zu einem selbstthätigen Mitgliede der christlichen Gemeinschaft macht; selbständig ist die Gemeinde, wenn sie aus ihren eignen Mitteln sich selbst unterhält, aus ihrer eignen Mitte Hirten und Lehrer stellt und durch ihre eignen Organe Kirchenzucht übt; organisiert ist die Volkskirche, wenn sie eine eigne nationale Kirchenordnung besitzt und unabhängig von der Sendung durch eingeborne Organe sich selbst regiert. Da dieses Ziel nur zu erreichen ist durch selbständige Arbeiter aus den Eingebornen, so ist die Heranbildung derselben seine unentbehrliche Voraussetzung, und muß dieselbe von Anfang an durch alle Stufen des Christianisierungsprozesses sich hindurchziehen.

Mit dieser Inhalts- und Gliederungsskizze der Missionslehre dürfte die Qualifikation derselben zur wissenschaftlichen Behandlung prinzipiell genügend erwiesen sein. Ob der vorliegende Versuch den wissenschaftlichen Anforderungen an eine solche Behandlung entspricht, das ist eine andere Frage. Aber so mangelhaft er auch als der erste seiner Art ausgefallen sein mag, das Recht der Sache selbst auf die Dignität einer Wissenschaft setzt er hoffentlich außer Zweifel.

Viertes Kapitel.
Evangelische Missionslehre[1].

Während sich eine allgemeine christliche Missionsgeschichte wohl schreiben läßt, ist es nicht möglich, eine allgemeine christliche Missionslehre aufzustellen. Die konfessionellen Unterschiede in Lehre, Verfassung und kirchlicher Praxis üben einen durchgreifenden Einfluß gerade auf den Missionsbetrieb. In ihrer Mission zeigt jede Kirche ihr genuines Gesicht. Zwischen der griechischen Kirche, die beiläufig bemerkt nur eine sehr dürftige Missionsthätigkeit übt, und der römischen ist der Unterschied im Missionsbetrieb allerdings nur ein sehr unwesentlicher[2], desto größer aber ist er zwischen der katholischen Kirche beider Abteilungen und der evangelischen. Vielleicht tritt auf keinem andern Gebiete die große Kluft, die diese Kirchen voneinander trennt, so drastisch in ihrer ganzen prinzipiellen Tiefe hervor als auf dem ihrer beiderseitigen Missionen, eine Thatsache, welche bis jetzt viel zu wenig allgemeine Beachtung gefunden hat und besonders in der protestantischen Polemik nur ausnahmsweise z. B. bei Tschackert[3]) einigermaßen zu ihrem Recht gekommen ist.

---

1) Zahn, Evangelischer und römisch-katholischer Missionsbetrieb. Allg. Miss.-Z. 1884, 145. — Warneck, Reformation und Heidenmission. Ebd. 1883, 433. — Warneck, Protestantische Beleuchtung der römischen Angriffe auf die evangelische Heidenmission. Gütersloh 1884 u. 1885. Kap. VIII, X, XI, XII. — Warneck, Der gegenwärtige Romanismus im Lichte seiner Heidenmission. II: Das römische Christentum. Nr. 17 der Flugschriften des evang. Bundes. Halle 1888. — Grundemann, Der Artikel: Mission, katholische in der Real-Encyklopädie für protest. Theologie u. Kirche. 2. Aufl.

2) Allg. Miss.-Z. 1875, 58: Das Heidentum in Sibirien und die Mission daselbst. Ebd. 1883, 441: Heidentum und Mission in Sibirien. — Lansdell, Durch Sibirien. Deutsch. Jena 1882, 2 Bände. Derselbe, Russisch Zentral-Asien. Deutsch. Leipzig 1885, 3 Bände.

3) Evangelische Polemik gegen die römische Kirche. Gotha 1885.

Allerdings gab es eine Zeit auch in der protestantischen Mission, in welcher — die Thätigkeit einiger wahrhaft evangelischen Arbeiter abgerechnet — die nachmittelalterlich katholische Bekehrungsmethode kopiert wurde. Das geschah im 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts auf den indischen Kolonieen Hollands, indem nach dem Vorbilde der spanischen bzw. Xavierschen Missionspraxis unter staatlichem Hochdruck große Massen in rein äußerlicher Weise zu Namenchristen gemacht wurden [1]). Aber dieses dunkle Blatt ist vereinzelt geblieben in der evangelischen Missionsgeschichte, und hoffentlich ist die evangelische Missionspraxis jetzt so gefestet, daß sie der von der modernen Kolonialpolitik ausgehenden Versuchung zu einer neuen Auflage der mittelalterlichen Missionsmethode siegreichen Widerstand entgegensetzt.

Umgekehrt hat die gegenwärtige katholische Mission sich vielfach von der evangelischen Missionspraxis beeinflussen lassen, besonders auf solchen Gebieten, auf denen sie mit der evangelischen Mission konkurriert. So hat sie z. B. die Schulthätigkeit, die Heranbildung eingeborner Geistlicher, litterarische Produktion und hier und da sogar Bibelübersetzung unter ihre Missionsmittel aufgenommen; aber selbst bei äußerlicher Gleichheit der Methode bleiben doch die Ziele verschieden, so daß man sagen muß: duo si idem faciunt non est idem.

Die evangelische Mission muß durch und durch auf den reformatorischen Prinzipien beruhen. Wie die Reformation das Christentum überhaupt, so hat die evangelische Mission das Werk der Christianisierung auf seine apostolische Gestalt zurückgeführt. Auf Grund der apostolischen wie reformatorischen Erkenntnis, daß der eigne persönliche, überzeugungsgewisse, vertrauensvolle Glaube

---

1) Warneck, Abriß. Allg. Miss.-Z. 1883, 251; 1885, 465. — Van Troostenburg de Bruyn, De herformde Kerk in Nederlandsch Oostindie onder de Oostindische Compagnie (1602—1795). Arnhem 1884. — Grothe, Archief vor de Geschiedenis der oude Hollandsche Zending I—VI. Utrecht 1885 u. 1886. — Dijkstra, Het evangelië in onze Oost. Geschiedenis der Prot. Zending in het tegenwoordige Nederlandsch Indië van de eerste vestiging tot op onze Tijd. Leiden 1891.

das Heil in Christo ergreifen muß, wenn der Mensch selig werden will, muß es die evangelische Mission für ihre Aufgabe halten, den einzelnen Heiden zu diesen persönlichen Glauben zu führen, der ihn persönlich an Christus bindet und sein Heil zum eignen selbstgewissen Besitz ihm bringt. Sie darf es daher nicht auf mechanische Massenbekehrungen anlegen, sondern muß langsam auf dem Wege der Einzelbekehrung und Gemeindesammlung zur Volkschristianisierung gelangen. Desgleichen muß sie die Anwendung weltlicher Gewaltmittel durchaus verwerfen und die Ausbreitung des Reiches Christi als eines Reiches nicht von dieser Welt auf dem Wege des Zeugnisses, der Überzeugung, der Freiheit betreiben; überall sofort auf Selbständigkeit der einzelnen Heidenchristen wie der christlichen Gemeinden hinarbeiten und aus ihrer Mitte selbständige Hirten und Lehrer heranbilden. Und wie im Materialprinzip, so muß die evangelische Mission selbstverständlich auch im Formalprinzip der Reformation wurzeln. Ist das Wort Gottes die alleinige Norm für den christlichen Glauben und das christlichen Leben, so folgt mit Notwendigkeit, daß die evangelische Mission aller reformatorischen Bekenntnisse eine Predigerin, Bibelübersetzerin und Lehrerin bzw. Schulgründerin sein muß.

Sehr wesentlich anders gestaltet sich die katholische, speziell die römisch-katholische Heidenmission. Auf Grund des im Mittelpunkte der römischen Heilslehre wie Kirchenpraxis stehenden Kirchenbegriffs ergiebt sich konsequenterweise für die katholische Mission als alles beherrschender Grundzug die Etablierung der hierarchischen Kirchenanstalt und die möglichst schnelle Einkirchung der Massen. Nicht das ist ihr die wesentliche Aufgabe: die einzelnen Seelen zu ihrer Rettung den biblischen Heilsweg zu führen, sondern sie so geschwind als möglich in die äußere Kirchenanstalt zu bringen. Gehören sie, wenn auch noch so äußerlich, nur zur Kirche; verrichten sie, wenn auch noch so mechanisch, nur die kirchlichen Gebräuche; unterwerfen sie sich, wenn auch noch so blind, nur dem kirchlichen bzw. päpstlichen Regiment, so hat die römische Mission im wesentlichen ihr Ziel erreicht. Erfüllen die „Neophyten“ ihre „kirchliche Pflicht“, so sind sie „ausgezeichnete Christen“.

Schon aus dieser kirchlichen Grundanschauung, von den sonstigen

großen dogmatischen Differenzen ganz abgesehen, ergeben sich mit Naturnotwendigkeit für die römische Mission Missionsmittel und Missionsziele, welche durch eine tiefe Kluft von denen der evangelischen Mission getrennt sind: nämlich eine möglichste Erleichterung bezüglich der Aufnahme in die Kirche; eine Methode der Abrichtung zur Absolvierung kirchlicher Gebräuche; eine Substituierung katholischer Verehrungsgegenstände an die Stelle heidnischer; eine Begünstigung weltlicher Proselytierungsmittel; eine Geringschätzung ja geradezu Vernachlässigung der Predigt, Bibelübersetzung und teilweis selbst der Schule; eine fortgesetzte Bevormundung, die sich allerdings trefflich auf kirchliche Dressur versteht, aber niemals zur christlichen Selbständigkeit erzieht.

Angesichts dieser bis in die Wurzeln reichenden prinzipiellen Differenz ist es unmöglich, eine für den Missionsbetrieb beider Kirchen normative Theorie aufzustellen. Der vorliegende Versuch muß sich also auf eine evangelische Missionslehre beschränken. Wir werden ja freilich häufig genug genötigt sein, auch in die katholische Missionspraxis Blicke zu werfen; aber in weit den meisten Fällen nur mit dem Ergebnis: die evangelische Mission vor einem Wandel in den Bahnen der katholischen zu warnen und zu zeigen, daß Dressur und Erziehung, hierarchische Organisation und lebensvoller Bau des Reiches Gottes, Eingewöhnung in kirchliche Frömmigkeitsübungen und Bekehrung zu Christus sehr verschiedene Dinge sind. Je und je werden wir von ihr auch etwas zu lernen haben, und zwar nicht bloß von dem Eifer und der Selbstverleugnung vieler ihrer Arbeiter, sondern auch von ihrer praktischen Angriffigkeit und großen Organisationsgeschicklichkeit.

Nun ist freilich auch der evangelische Missionsbetrieb konfessionell bzw. denominationell und selbst national verschieden koloriert, da die mannigfachen Schattierungen des Protestantismus vom hochkirchlichsten Episkopalismus an bis zum independentischsten Individualismus hin, wie die germanische, anglikanische und amerikanische nationale Eigenart sich in ihm widerspiegeln. Ja, nicht bloß die Lehr=, Kultus= und Verfassungsunterschiede, welche die besondern protestantischen Kirchen und Sekten charakterisieren, beeinflussen den Missionsbetrieb, auch innerhalb derselben Kirchen=

abteilung machen sich verschiedene Richtungen geltend, die über Aufgabe, Mittel und Ziel der Mission mannigfaltige Anschauungen vertreten, eine Erscheinung, die freilich auch in den verschiedenen Missionsorden der einheitlichen römischen Kirche ihr Gegenbild findet. Allein so sehr dem evangelischen Missionsbetrieb auch die Einerleiheit fehlt, im wesentlichen ist er doch ein einheitlicher. Mit teilweiser Ausnahme einer kryptokatholischen Richtung innerhalb des episkopalen Ritualismus wird die evangelische Mission aller kirchlichen Schattierungen von einer großen Übereinstimmung in den wesentlichen Grundfragen getragen, ja es geht je länger je stärker ein Zug nach Zusammenschluß durch die verschiedenen evangelischen Missionskörperschaften hindurch, zunächst draußen auf den Missionsgebieten, aber auch mit erkennbarer Rückwirkung auf die verschiedenen kirchlichen Abteilungen und Richtungen daheim. Alle sind sie darüber einig: die Botschaft von dem Heile in Christo Jesu soll den Nichtchristen in einer solchen Weise gebracht werden, daß der einzelne auf dem Wege der Buße und des Glaubens in den persönlichen Besitz des Heils gelange. Überall wird auf das Wort, das gesprochene wie geschriebene, das gepredigte wie unterrichtliche, als auf das Hauptmissionsmittel der Hauptnachdruck gelegt. Es kann eine lebhafte Kontroverse über die Stichworte: Einzelbekehrung oder Völkerchristianisierung geführt werden, aber darüber herrscht je länger, je mehr Übereinstimmung, daß Einzelbekehrung, Aneignung des Heils zum persönlichen Besitz des einzelnen, ein gewisses Maß individueller Erfahrung der rettenden Gnade, aller Missionsarbeit Kern sei, wie daß auf dem Wege der Erziehung von selbständigen Christen es zu selbständigen Gemeinden und endlich selbständigen Kirchenkörpern kommen müsse. Man hat hier eine Art Schema für die persönliche Heilsaneignung zur Methode, dort konfessionelle Lehr- und Kirchenordnungseigentümlichkeiten in etwas exklusiver Weise geltend gemacht, und es hat infolge dessen nicht an Engherzigkeiten, Reibungen, ja Rivalisierungen gefehlt; aber auch durch diese Einheitstrübungen ist der biblisch-reformatorische Grundzug, daß der Weg der Sinnesänderung und des Glaubens der einzige Heilsweg auch für die Heiden und daß nur durch lebendige Steine eine Behausung Gottes im

Geist als Kirchengestalt zu erstreben sei, immer und überall hindurchgegangen.

Diese wesentliche Einheit in den missionarischen Grundanschauungen innerhalb der verschiedenen Abteilungen des Protestantismus berechtigt uns zur Aufstellung einer allgemeinen evangelischen Missionslehre.

Fünftes Kapitel.

Die Stellung der Missionskunde im Ganzen der Theologie [1]).

In seiner ebenso geistreichen wie rhetorischen Habilitationsrede über Stellung und Bedeutung der christlichen Mission im Ganzen der Universitätswissenschaft beansprucht Graul für die Mission „im wissenschaftlichen Kosmos der universitas literarum eine Stelle wenn auch nicht als selbständiger Stern erster Größe, so doch als unzertrennlicher Trabant eines Jupiter“, d. i. der theologischen Wissenschaft. Freilich er überbürdet die Missionswissenschaft, die er fast zu einer selbständigen Fakultät im wissenschaftlichen Gesamtorganismus zu erheben den Anlauf nimmt, indem er in sie außer der Geschichte der Ausbreitung des Christentums und der Missionstheorie nicht nur eine Geschichte und Statistik des Heidentums, sondern auch eine „allgemeine Mythologik“ und „Missionslinguistik“ einreiht. Abgesehen davon, daß gemeiniglich sehr wenig erreicht wird, wenn man zu viel verlangt, und daß mit der bloßen Aufstellung von Wissenschaftstitulaturen die Wissenschaften selbst noch

1) Plath, Drei neue Missionsfragen (Berlin 1868), und Missionsstudien (Berlin 1870). — Warneck, Das Studium der Mission auf der Universität. Gütersloh 1877.

nicht geschaffen werden, so ist es auch sachlich nicht gerechtfertigt, eine allgemeine Linguistik oder Mythologik oder gar nach Plath, der seinerseits Graul noch überbietet, auch noch eine „komparative Sittengeschichte“ zu einem integrierenden Bestandteile der Missionskunde zu machen. Es wäre dies etwa ebenso, wie wenn man z. B. die Geschichte der Philosophie in die Dogmengeschichte, die Naturwissenschaft in die Apologetik, die Philologie in die Exegese eingliedern wollte. Wir bleiben daher vorläufig bei unserer Beschränkung der Missionskunde auf die beiden Hauptgebiete der Missionsgeschichte und Missionslehre; allgemeine Religionsgeschichte, wie Kulturgeschichte, Sprachen- und Völkerkunde u. s. w. als selbständige Disziplinen betrachtend, die zur Missionswissenschaft nur im Verhältnis von Hilfswissenschaften stehen. Durch diese Beschränkung wird der Missionskunde ihre Stellung als zur Theologie gehörig zugewiesen.

Es entsteht nun die Frage: soll die wissenschaftliche Missionskunde in der Weise in die Theologie aufgenommen werden, daß man sie in die bereits bestehenden theologischen Disziplinen eingliedert, einer jeden zuweisend, was ihr sachlich verwandt ist, oder soll sie zu einer selbständigen theologischen Disziplin erhoben werden? Uns scheint, daß beides geschehen muß. Das nächste dringende Bedürfnis ist allerdings die Eingliederung in die wesensverwandten theologischen Disziplinen; ist aber die geschichtliche und theoretische Missionskunde jede für sich erst litterarisch wissenschaftlich ausgebaut und mehrt sich die Zahl der Theologen, welche in den praktischen Missionsdienst treten, dann dürfte sich auch eine selbständige Stellung der Missionskunde im Organismus der Theologie von selbst ergeben.

1) Bezüglich der Missionsgeschichte ist die Eingliederungsfrage schnell erledigt: sie gehört in die allgemeine Kirchengeschichte. Die Geschichte der Ausbreitung der christlichen Kirche bildet einen so fundamentalen Teil der allgemeinen Kirchengeschichte, daß sie in derselben gar nicht fehlen kann. Thatsächlich enthalten denn auch alle Darstellungen der christlichen Kirchengeschichte die Rubrik: Ausbreitung des Christentums bzw. Mission; nur daß die Ausfüllung dieser Rubrik zum Teil selbst bezüglich

der abgeschlossen hinter uns liegenden Missionsperioden den an die Missionsgeschichtschreibung zu stellenden Anforderungen noch immer nur in sehr dürftigen Maße entspricht. Den Hauptgrund für diese auffallende Erscheinung haben wir bereits früher angedeutet: es fehlte der Kontakt mit der Mission selbst und darum das für ihre Bedeutung geöffnete Auge. Über der Geschichte der Lehr-, Kultus- und Verfassungsstreitigkeiten, der kirchenpolitischen und theologischen Krisen, wie der Gestaltung des innerkirchlichen Lebens ist die Ausbreitungsgeschichte des Christentums einigermaßen in den Hintergrund gedrängt gewesen. Erfreulicherweise bemüht sich aber jetzt die historische Theologie die Lücke auszufüllen, so daß für die Zukunft zu hoffen steht, sie werde der Missionsgeschichte das in ihrem Hause ihr gebührende Heimatrecht in immer ausgiebigerer Weise gewähren. Es wäre damit schon viel erreicht: es bildete dann wenigstens in ihren allgemeinen Umrissen die Missionsgeschichte einen integrierenden Bestandteil des historischen Theologiestudiums.

Dem allgemeinen theologischen Bedürfnis wäre ja damit genügt, aber nicht dem Bedürfnis der Missionsgeschichtschreibung. Wir brauchen durchaus eine in sich zusammenhängende, selbständig periodisierte Missionsgeschichte, die nicht nur die Ursprünge des Missionslebens und die Gestaltungen des Missionstriebes und -betriebs in den verschiedenen Missionsperioden historisch spezialisiert, sondern auch das zu den verschiedenen Missionszeiten, auf den verschiedenen Missionsgebieten und unter der Arbeit der verschiedenen Missionskirchen sehr mannigfaltige Werden und Wachsen der Christentumspflanzung individuell charakterisiert. Das ist eine so umfangreiche Aufgabe, welche die Bewältigung eines solchen mit jedem Jahrzehnt sich massenhaft häufenden Stoffmaterials erfordert, daß wohl das Studium eines ganzen Menschenlebens daran gesetzt werden muß, sie zu lösen. Wir werden kaum irren mit der Annahme, daß gerade die Furcht vor der Massenhaftigkeit des zu verarbeitenden Quellenmaterials aus der alten und besonders der neuen Zeit die Kirchenhistoriker von der Missionsgeschichtschreibung bisher abgeschreckt hat. Ebenso unzweifelhaft ist es uns, daß in dem Maße, als die Kirchenhistoriker sich dem missionsgeschichtlichen

Spezialstudium zuwenden werden, die Erkenntnis die Folge sein wird: die allgemeine Kirchengeschichte habe nicht Raum genug, um der Missionsgeschichte eine solche Darstellung zu widmen, welche ihrer Bedeutung entspricht, sie müsse zu einem selbständigen Zweige der historischen Theologie ausgebaut werden. Mindestens dasselbe Recht wie die Dogmengeschichte hat auch die Geschichte der Ausbreitung des Christentums auf die Stellung einer selbständigen kirchenhistorischen Disziplin. Denn die Entwickelung der Lehre innerhalb der Kirche ist auch für die wissenschaftliche Erkenntnis keineswegs von höherem Werte als der Einblick in die Gründung und Ausbreitung der Kirche selbst und das geschichtliche Verständnis der Naturgesetze ihrer Wachstumsentwickelung, des Verlaufes des Christianisierungsprozesses durch die ganze Welt und seines Einflusses auf die ganze Welt. Wir haben uns nur leider von altersher daran gewöhnt, überall, selbst in der Kirchengeschichte, der Behandlung des Dogmatischen eine dominierende Stellung einzuräumen. Vermutlich wird die Spezialforschung nicht bloß über die gegenwärtige, sondern auch über die alte Mission noch für längere Zeit die Kräfte der Fachmänner genügend in Anspruch nehmen, bevor einer den Mut findet, an eine allgemeine Missionsgeschichte zu gehen; ehe wir aber nicht wenigstens eine gewisse Fülle von Bausteinen zu einer solchen allgemeinen Missionsgeschichte besitzen, ist kaum zu erwarten, daß in der allgemeinen Kirchengeschichte die Ausbreitungsgeschichte des Christentums in einer befriedigenderen Weise als bisher behandelt werden wird.

2) Auch bezüglich der Missionstheorie herrscht über die Eingliederungsfrage ziemliche Übereinstimmung. Trotz Schleiermacher[1]) und Rothe[2]), welche sie in die Ethik verweisen, ist ihr natürlicher Ort die Praktische Theologie.

1) „Die christliche Sitte." Berlin 1843; 378—382. 419—433. Beilage A, 78. B, 140. D, 174—181. Dagegen ist Schleiermacher in seiner „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums", ebd. 1843, § 298, geneigt, „die Theorie des Missionswesens" „bedingterweise an die Katechetik anzuschließen, allerdings mit der Einschränkung: am leichtesten freilich nur, wenn man davon ausgeht, daß alle Bemühungen dieser Art nur gelingen, wo eine christliche Gmeinde besteht".

2) „Theologische Ethik." Wittenberg 1871, 2. Aufl. V, § 1178.

Lassen wir vorläufig die Frage noch ganz unerörtert, ob die amtliche Kirche oder die freie Assoziation innerhalb derselben den Missionsbetrieb in ihre Hand nehmen soll, so steht außer Zweifel, daß die erstere nicht bloß das lebhafteste Interesse daran haben muß, wie der Missionsbefehl ihres himmlischen Hauptes zur Ausführung kommt, sondern vor allem es als ihre Pflicht anzuerkennen hat, durch ihre Organe mitzuhelfen, daß er zur Ausführung kommt. Daraus ergiebt sich für diejenige theologische Disziplin, welche die Theorie des Kirchendienstes behandelt, selbst in dem Falle, daß die Universität nur ausnahmsweise Missionare stellt, die unabweisliche Aufgabe, über den Missionsdienst wenigstens eine prinzipielle Orientierung zu geben.

Wir dürfen wohl vorläufig die Behauptung wagen, daß die Missionsdienstlehre schon ihrem innersten Wesen nach ein integrierender Bestandteil der allgemeinen Kirchendienstlehre ist, da die ausbreitende Thätigkeit der christlichen Kirche eine ihrer Wesens- und Lebensfunktionen bildet. Aber selbst abgesehen von dieser theoretischen Motivierung genügt für unsere jetzige Beweisführung das praktische Bedürfnis, daß die künftigen Kirchendiener, als die natürlichsten Organe für die Weckung und Pflege des heimatlichen Missionslebens, in Stand gesetzt werden müssen, nicht bloß mit Verständnis über den Missionsbetrieb urteilen, sondern auch in praktisch gesunder Weise für die Mission innerhalb der ihrer Leitung anvertrauten Gemeinden thätig sein zu können. Wenn man nicht wenigen Missionsreden Kleinlichkeit, Einseitigkeit, Dürftigkeit, Mangel an weiten Gesichtspunkten, Schönfärberei u. s. w. zum Vorwurf machen muß, so liegt der Grund dafür nicht zum geringsten Teil an mangelnder theoretischer (freilich auch geschichtlicher) Orientierung. Dazu ist die ungenügende Kenntnis und Erkenntnis gemeiniglich auch die Ursache der Versäumnis und Trägheit, während mit dem Verständnis Fähigkeit und Lust zur Arbeit wächst. Die Pflicht der Praktischen Theologie dürfte demnach außer Zweifel stehen, dem künftigen Kirchendiener durch Einführung in ein theoretisches Missionsverständnis nicht nur ein geöffnetes Auge für den vielgestaltigen Vollzug des Missionsdienstes, son-

dern auch eine praktische Anweisung für denjenigen Teil desselben zu geben, welcher in den Kreis seiner eigenen amtlichen Funktionen fällt.

So stimmen denn auch mit den meisten neueren theologischen Encyklopädikern fast sämtliche Systematiker der Praktischen Theologie: Marheinecke [1]), Schweizer [2]), Graf [3]), Nitzsch [4]), Ebrard [5]), Moll [6]), Ehrenfeuchter [7]), v. Zezschwitz [8]), Harnack [9]), Oosterzee [10]), Kleinert [11]), Knoke [12]), Achelis [13]), Bassermann [14]) darin überein, daß die Missionslehre in diese Disziplin gehöre. Nur über die Stelle, an der sie im System zu stehen habe, herrscht bunteste Meinungsverschiedenheit. Die einen stellen sie an den Anfang, die andern in die Mitte, die dritten gar an den Schluß, und jeder sucht seine Plazierung möglichst gut zu begründen. Wir lassen diesen Streit die Systematiker der Praktischen Theologie unter sich austragen und begnügen uns mit der Erklärung, daß wir mit Ehrenfeuchter, Zezschwitz [15]), Knoke, der Missionstheorie die

---

1) „Entwurf der Prakt. Theologie." Berlin 1837, § 379 f.

2) „Über Begriff und Einteilung der Prakt. Theologie."

3) „Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der Prakt. Theologie." Tübingen 1841, 192.

4) „Prakt. Theologie." Bonn 1847, § 50. 90. Doch widmet er der Missionstheorie keine Behandlung. Vgl. § 27.

5) „Vorlesungen über Prakt. Theologie." Königsberg 1854, § 64.

6) „Das System der Prakt. Theologie im Grundrisse dargestellt." Halle 1853, 273.

7) „Die Praktische Theologie." Göttingen 1859, 207.

8) „System der Prakt. Theologie." Leipzig 1876, 153.

9) „Prakt. Theologie." 1. Teil: Einleitung und Grundlegung. Erlangen 1877, 54.

10) „Praktische Theologie." Deutsche Ausgabe. Heilbronn 1878.

11) „Zur Prakt. Theologie." 1. Artikel: Probleme der Grundlegung und des Aufbaues. In „Theol. Stud. u. Krit." 1880, 306.

12) „Grundriß der Prakt. Theologie." Göttingen 1889, 2. Aufl., 28.

13) „Praktische Theologie." Freiburg 1890.

14) „Äußere und innere Mission in ihrem Verhältnis zur Prakt. Theol." in der „Zeitschr. für Prakt. Theol." 1891, Heft I.

15) Auch bei Zöckler, Handbuch der theol. Wissenschaften in encyklopädischer Darstellung. III. E. 6. u. 7. — Ebenso gesund wie einfach ist die Anordnung bei Knoke. Er gruppiert in drei Hauptteile: 1) Die Thätigkeit

Anfangsstelle zuzuweisen für naturgemäß halten, nicht zweifelnd, daß diese Anordnung je länger je mehr die allgemeine werden wird. Freilich bleibt bei dieser Entscheidung eine große Schwierigkeit unerledigt, nämlich ob sofort an dieser Anfangsstelle die Theorie des gesamten Missionsbetriebs aufzustellen sei, also beispielsweise die der missionarischen Predigtübung, Katechumenenunterweisung, Taufpraxis, Gemeindeorganisation; oder ob die Behandlung dieser Fragen geschehen soll im Anschluß an die sachverwandten Materien der Praktischen Theologie, also an die Homiletik, Katechetik, Liturgik 2c., so daß jede dieser Disziplinen eine Art missionarischen Anhang erhielte. Giebt man gleich an der Anfangsstelle der Praktischen Theologie eine ins Detail gehende umfassende Missionslehre, so erhält man allerdings ein einheitliches Ganzes, aber muß dann eine ganze Reihe von Thätigkeiten, welche erst an späteren Stellen des Systems allgemein fundamentiert und normiert werden können, voraufnehmen; verweist man dagegen die Anweisung über diese missionarischen Funktionen in die einzelnen sachverwandten Abteilungen der Praktischen Theologie, so zerreißt und zerstückelt man die Missionstheorie. Den ersten Weg schlägt Ehrenfeuchter ein, indem er eine relativ eingehende Missionstheorie im Zusammenhange giebt, aber seine Gesamtdarstellung der Praktischen Theologie erschöpft sich fast an dieser Disziplin; v. Zezschwitz dagegen, der sich für den zweiten Weg entscheidet, sieht sich genötigt, die Missionslehre auf eine bloße Keryktik zu beschränken, d. h. auf diejenige missionarische Thätigkeit, welche es im strengsten Sinne des Begriffs nur mit der „Nichtkirche" zu thun hat, also selbst mit Ausschluß der Katechumenenunterweisung. Dieses Dilemma, aus welchem überhaupt nicht herauszukommen ist, nötigt unseres Erachtens ebenso zum Ausbau einer selbständigen Missionslehre, wie es das innerliche Verwachsensein der Missionslehre mit der gesamten Praktischen Theologie anschaulich

der Kirche, durch welche diese sich selbst begründet, oder die Lehre von der Mission und vom Katechumenat. 2) Die Thätigkeit der Kirche, durch welche diese sich selbst erbaut, oder die Lehre vom Kultus und der Predigt. 3) Die Thätigkeit der Kirche, durch welche diese sich selbst leitet, oder die Lehre von der Seelsorge und von der Kirchenregierung.

macht. Selbst wenn man die letztere disponieren wollte in eine Thätigkeit 1) des Pflanzens, 2) des Pflegens und 3) des Wiedergewinnens, unter Nr. 3 die sogenannte Innere Mission einschließend, so würde man ja logisch und sachlich korrekt die Missionslehre unter Nr. 1 als Ganzes behandeln können, aber doch auch in den beiden anderen Abteilungen auf sie zurückkommen müssen, da die missionarische Thätigkeit auch das Gepflanzte zu pflegen und leider oft genug auch das Gepflegte wiederzugewinnen hat. Eine ganze Reihe missionarischer Funktionen sind nur Modifikationen entsprechender kirchlicher Thätigkeiten, so daß in ihrer grundsätzlichen Allgemeingiltigkeit ihnen dieselbe Begründung und Normiernng eignet. In Katechese, Predigt, Kultus, Seelsorge decken sich Missionsdienst und Kirchendienst bis zu einem gewissen Grade, so daß dieselben weder in einer selbständigen Missionslehre ab ovo behandelt zu werden brauchen, noch in der Praktischen Theologie zweimal zur Darstellung kommen dürfen. Die betreffenden missionarischen Thätigkeiten unterscheiden sich ja freilich oft nicht ganz unwesentlich von der entsprechenden Thätigkeit im heimischen Kirchendienst, aber ein Grundstock von Prinzipien und Normen ist beiden gemein, weil er im Wesen der Sache begründet ist. Diesen der Praktischen Theologie zu überlassen und so sich selbst auf die charakteristische Gestaltung dieser Thätigkeiten im Missionsdienst zu beschränken, hat eine selbständige Missionslehre Recht wie Pflicht. Wiederum kann der Praktischen Theologie nicht zugemutet werden, daß sie eine ins Detail gehende und das Bedürfnis des praktischen Missionsarbeiters allseitig befriedigende Missionslehre aufstellte. Auch sie muß sich beschränken; wenn sie eine präcise, sachliche, inhaltvolle Umrißzeichnung der Missionslehre giebt, die in demselben Ebenmaß zu dem Ganzen des kirchendienstlichen Lehrsystems gehalten ist, wie die Darstellung der Missionsgeschichte zum Organismus der allgemeinen Kirchengeschichte, so hat sie ihre Pflicht erfüllt. Das letztere freilich ist unerläßlich. Wie die gesamte Theologie, ohne sich selbst zu schädigen und einer gesunden Befruchtung zu berauben, die Mission in sich eingliedern muß, so hat speziell die Praktische Theologie ein Lebensinteresse daran, die Missionslehre nicht aus ihrem Verbande zu entlassen. Sie darf

dem praktischen Theologen die Erkenntnis nicht vorenthalten, daß die erste Thätigkeit der Kirche die pflanzende ist. Ebenso hat die Mission es nötig, daß sie im Verbande bleibt. Sie ist lange genug isoliert gewesen und muß darauf bestehen, daß sie endlich als eine ebenbürtige Thätigkeit in den ordentlichen Kirchendienst eingegliedert werde. Und dennoch können wir eine selbständige Missionslehre nicht entbehren.

Abgesehen davon, daß eine Missionslehre etwas Ganzes, in sich Geschlossenes, ein zusammenhängendes System über den praktischen Missionsdienst geben soll und bei der Eingliederung in die Praktische Theologie dies aus den bereits angedeuteten Gründen schwerlich ausführbar ist: je länger je mehr nimmt die Mission im Ganzen des göttlichen Reichsdienstes eine an Umfang wie Einfluß von Jahrzehnt zu Jahrzehnt wachsende Stellung ein, sie hat daher sowohl wegen ihrer Bedeutung wie wegen ihrer Eigenartigkeit ein Recht auf selbständige theologische Behandlung. Dazu kommt, daß eine nicht geringe Fülle missionarischer Sachkenntnis die Voraussetzung bildet für eine gesunde Behandlung der theoretischen Missionskunde, diese Sachkenntnis aber — wenigstens zur Zeit — noch keineswegs Allgemeingut der Vertreter der Praktischen Theologie geworden zu sein scheint. Mit ein paar Ausnahmen, auf welche wir im folgenden Kapitel zu sprechen kommen werden, ist die Missionslehre auch in denjenigen Systemen der Praktischen Theologie, in welchen sie überhaupt Platz gefunden, im wesentlichen entweder ein leeres Schema oder eine mehr oder weniger glückliche Abstraktion im Rahmen von einigen geschichtlichten Daten. Wir konstatieren das lediglich, weil wir den Schluß daraus ziehen zu dürfen glauben, daß die Vertreter der Praktischen Theologie selbst mit einer nach dem Kleinertschen Programm (a. a. O. 310) begrenzten Darstellung der Missionslehre in ihrer Wissenschaft auf eine selbständige Behandlung derselben seitens der Missionsfachmänner warten.

3) Kirchengeschichte und Praktische Theologie sind die Hauptfächer, in welche die Missionskunde (geschichtliche und theoretische) einzugliedern ist, aber auch die Exegese, Apologetik, Dogmatik und Ethik haben Teile derselben in ihren Bereich zu ziehen.

a. Die Mission ist biblisch begründet, auch schon in der alttestamentlichen Schrift. Und zwar verhält es sich mit dieser bib-

lischen Missionsbegründung ähnlich wie mit der messianischen Weissagung. Nämlich wie diese sich keineswegs beschränkt auf die im engeren Sinne des Worts prophetischen loci classici, sondern vielmehr die ganze alttestamentliche Gottesoffenbarung in ihrer geschichtlichen und institutionellen Gesamtheit durchzieht, so beschränken sich auch die Missionsgedanken der Schrift nicht auf die bekannten missionarischen loci classici, sondern bilden einen integrierenden Bestandteil der gesamten sich in Christo vollendenden Heilsoffenbarung Gottes. Die Universalität des Heils in Christo als etwas dem Evangelio Essentielles, nicht bloß Accidentielles, verwebt die Mission mit seiner gesamten Geschichte und Lehre, wie später im einzelnen nachzuweisen sein wird. Die biblisch-theologische Begründung der Mission ist daher mit der Exegese organisch verbunden. Und nicht bloß diese. Nehmen wir — die Evangelien beiseite lassend — beispielsweise die Apostelgeschichte und die Paulinischen Briefe: wie viel könnte die wissenschaftliche Exegese beider zur theoretischen und praktischen Förderung der Mission beitragen! Aber auffallenderweise hat sie bisher diese Schriften noch sehr selten in das Licht missionarischer Betrachtung gestellt. Ist es nicht eine auffallende Erscheinung, daß wir bis auf den heutigen Tag nicht eine einzige Biographie Pauli besitzen, die den „Apostel der Heiden" unter dem doch wahrlich nächstliegenden missionarischen Gesichtspunkte behandelt? Wo sind die Kommentare der Apostelgeschichte, welche diesen ältesten Missionsbericht missionsmäßig exegesieren? [1]). Die Paulinischen Briefe sind in erster Linie missionarische Sendschreiben, gerichtet an junge, kürzlich gegründete Christengemeinden, um sie aus der Ferne zu belehren und zu leiten. Wie viel natürlicher gestalten sich die geschichtlichen Verhältnisse der apostolischen Zeit, die Kämpfe mit der judenchristlichen Engherzigkeit und die sittlichen und religiösen Zustände in den apostolischen Gemeinden, wenn man bei der Auslegung der Paulinischen Briefe den Missionscharakter derselben festhält, nachdem man durch einige Kenntnis der heutigen Missionszustände ein offenes Auge für die ähnlichen Verhältnisse der apostolischen

1) Manches bietet Baumgarten, Die Apostelgeschichte oder der Entwicklungsgang der Kirche von Jerusalem bis Rom. 2. Aufl., Braunschweig 1859.

lischen Zeit erhalten hat. Auch die Paulinische Theologie wird durch die Erkenntnis und Verwertung der Fülle der seine Briefe durchziehenden Missionsgedanken vielfach neu beleuchtet. Es ist Pflicht der Exegese und biblischen Theologie, auf diese Gedanken viel nachdrücklicher, als bisher geschehen, aufmerksam zu machen, sowohl um ihrer selbst wie um der Mission willen.

b. Die Apologetik bietet reiche Missionsbeziehungen [1]). Zunächst dadurch, daß sie der Mission ihre Anknüpfungspunkte in dem allgemeinen menschlichen Heilsbedürfnis nachweist, wie dasselbe ebenso im Gottesbewußtsein und Gewissen veranlagt ist, als durch Defekte, Hemmungen und Irrungen getrübt wird und unbefriedigt bleibt; sodann durch die Verwertung derjenigen Momente, welche die Geschichte der christlichen Mission zur Verteidigung des christlichen Glaubens liefert, und drittens durch die apologetischen Leistungen, welche der Kampf gegen die nichtchristlichen Religionen der Gegenwart, besonders die litterarisch fundamentierten der Kulturvölker, fordert. Von besonderer Wichtigkeit ist der zweite dieser Gesichtspunkte. Die Geschichte der Mission liefert das Material zu einem im wesentlichen dreifachen Beweise: für die religiöse, sittliche und kulturelle Superiorität des Christentums über alle bereits durch dasselbe überwundenen Religionen; für die Gotteskraft des Evangelii, die sich sowohl in den Ausbreitungsmitteln wie in den Erneuerungswirkungen der Mission kundgiebt; für die göttliche Wahrheit des christlichen Glaubens durch solche geschichtliche Thatsachen, welche eine Apologie seiner Grundlehren bilden. Die letzte der oben genannten Missionsbeziehungen kann man als eine stetige Fortbildung der Apologetik selbst bezeichnen und zwar als eine so vielseitige, als es in der Gegenwart verschiedene nichtchristliche Religionen (Judentum, Islam, Brahmaismus, Buddhismus, Konfuzianismus, Parsismus u. s. f.) giebt, denen gegenüber die christliche Mission die Wahrheit des christlichen Glaubens zu

---

1) Warneck, Zur apologetischen Bedeutung der Heidenmission. Allg. Miss.-Z. 1883, 97. Ebd. Apologetik. Gütersloh 1875, 2. Teil. — Baumstark, Christl. Apologetik auf anthropol. Grundlage. Frankfurt a. M. 1872, 1. u. 3. Band. — Kähler, Die Wissenschaft der christl. Lehre. 1. Lehrkreis: Apologetik. Erlangen 1883. Vgl. Allg Miss.-Z. 1883, 191.

erweisen hat. Diese Pflicht liegt allerdings zunächst den Missionaren ob, zu deren Berufsaufgaben die Produzierung einer apologetischen Missionslitteratur gehört; aber wie schon in der alten Kirche eine mehr oder weniger wissenschaftliche christliche Apologetik von solchen Männern angebaut wurde, welche keine berufsmäßigen Missionare waren, so muß auch heute die theologische Wissenschaft sowohl um ihrer selbst willen, wie um den im praktischen Missionsdienst stehenden Streitern brauchbare Waffen zu liefern, missionarische Apologetik treiben, d. h. die christliche Glaubenswahrheit verteidigen gegenüber den noch herrschenden nichtchristlichen Religionen. Es wird mit dieser Aufgabe ein fast noch unangebautes, großes und fruchtbares Arbeitsgebiet der Apologetik eröffnet, welches die besten Kräfte vollauf zu beschäftigen geeignet ist [1]). Bis heute liegt diese dankbare, die theologische Wissenschaft befruchtende missionarische Apologetik noch völlig in den Windeln; aber ist der große Steinbruch erst zugänglich gemacht, so wird sich mit der Zeit vielleicht ein dritter Zweig der wissenschaftlichen Missionskunde herausbilden: die Missionsapologetik.

c. Auch die Dogmatik kann nicht an der Mission vorübergehen. Die Lehre von Gott, von der allgemeinen Sündhaftigkeit, Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungsfähigkeit; die Lehre von der Versöhnung durch Christi Tod wie von der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben; die Lehre von der Eschatologie — bilden Missionsuntersätze von der prinzipiellsten Bedeutung.

d. Endlich gehört ein Teil der wissenschaftlichen Missionskunde auch in die Ethik, nämlich derjenige, welcher es mit der Pflicht der Ausbreitung des Christentums sowohl für den einzelnen Christen wie für die christliche Gemeinschaft zu thun hat. Man kann nicht ohne Künstelei die gesamte Missionslehre in der Ethik unterbringen; aber die Begründung der Missionspflicht sowie die Art der Bethätigung derselben für das christliche Individuum wie für das

---

1) Handmann, Der Kampf der Geister in Indien. Heilbronn 1889, 70. Allg. Miss.-Z. 1890, 80. — Gloatz, Spekulative Theologie in Verbindung mit der Religionsgeschichte. Gotha 1883 u. 1884, 1. Band; ein auf den umfassendsten Studien auch der Missionslitteratur beruhendes, fleißiges, aber leider zu breit angelegtes Werk, das nicht fortgesetzt zu werden scheint.

christliche Gemeinwesen gehört unter den ethischen Gesichtspunkt. — So giebt die Mission fast der gesamten Theologie zu thun, weil sie organisch mit den Disziplinen der Kirchengeschichte, Praktischen Theologie, Exegese, Apologetik, Dogmatik und Ethik verwachsen ist. Was natürlich ist, bricht sich auch mit Naturnotwendigkeit Bahn; und so zweifeln wir nicht, daß je länger je mehr die Vertreter der genannten theologischen Disziplinen die denselben wesensverwandten Partieen der Missionskunde in sie eingliedern werden. Aber auch daran zweifeln wir nicht, daß gerade je ernstlicher diese Eingliederung zur Ausführung kommt, die Theologen von Fach das Bedürfnis nach einem selbständigen Ausbau der Missionslehre desto lebendiger empfinden werden. Und da dieses Bedürfnis sich auch in den Kreisen der praktischen Missionsarbeiter von Jahr zu Jahr immer unabweisbar geltend macht, so wäre es eine Pflichtversäumnis, wenn ihm nicht endlich genügt würde.

Eine ganz andere Frage ist die, ob eine selbständige Vertretung der Missionswissenschaft durch Errichtung eines besonderen Lehrstuhls für sie auf der Universität ein praktisches Bedürfnis ist. Plath [1]) hat diese Frage schon vor Jahren bejaht. Täuscht nicht alles, so befindet sich die Mission allerdings auf dem Wege auch zur Eroberung eines akademischen Lehrstuhls, aber erst am Anfange dieses Weges. Bisher existiert von einer Missionswissenschaft als Ganzem lediglich der Name. Abgesehen davon, daß es die Kraft eines Mannes übersteigt, den wissenschaftlichen Ausbau einer allgemeinen Missionsgeschichte, einer Missionslehre und gar noch einer Missionsapologetik zu übernehmen, und ein solcher Mann doch auch nicht geschaffen wird durch die bloße Etablierung einer Missionsprofessur, so wird die in Rede stehende Frage erst dann eine brennende werden, wenn die Universität ein größeres Kontingent von Missionaren zu stellen beginnt als bisher. Wir begnügen uns daher vorläufig mit der Forderung eines selbständigen litterarischen Ausbaues der einzelnen Zweige der wissenschaftlichen Missionskunde durch Missionsfachmänner.

1) „Die Vertretung der Missionswissenschaft auf der Universität". In „Drei neue Missionsfragen". Berlin 1868, 41.

Sechstes Kapitel.

Quellen und Litteratur der Missionslehre.

Die Quellen der Missionslehre zerfallen wesentlich in drei Gruppen: in die neutestamentlichen Schriften, die missionsgeschichtlichen Urkunden, speziell die missionarischen Instruktionen, und als Quellen zweiten Ranges die missionstheoretischen Verhandlungen.

Wie man die Heilige Schrift, sonderlich des Neuen Testaments, je länger je mehr auch als eine Praktische Theologie in dem Sinne betrachten lernt, daß wir in ihr die Vorbilder und Normen für alle reichsgöttliche Bauarbeit finden, so besitzen wir in ihr auch eine Missionstheologie. Nicht als ob sie ein missionstheoretisches System enthielte; was sie giebt, sind nur Samenkörner, in Frakturschrift geschriebene Grundlinien zu einer Missionsprinzipien- wie Methodenlehre, aber diese biblischen Grundlinien bilden das Fundament der Missionslehre und beanspruchen die höchste Autorität. Es ist allerdings kein Dogma, daß die Missionspraxis aller Zeiten der apostolischen in allen methodischen Besonderheiten nachgebildet sein müsse; unter den veränderten Orts- und Zeitverhältnissen ist manche Modifikation erlaubt, ja geboten. Aber die großen apostolischen Prinzipien bleiben maßgebend für den Missionsbetrieb aller Zeiten. Die neutestamentlichen Schriften müssen daher unter den Quellen der Missionslehre den ersten Platz einnehmen. Obenan stehen natürlich die betreffenden Aussprüche und Anweisungen Jesu, dann folgen die missionstheologischen Partieen der Paulinischen Briefe und die Apostelgeschichte. Auf eine Kritik dieser Quellen können wir uns nicht einlassen. Unsere feste theologische Überzeugung erkennt die in den Evangelien als Worte Jesu überlieferten Aussprüche als den wirklichen und wesentlichen Kern der Lehre Jesu, die dem Paulus zugeschriebenen Episteln des Neuen Testaments als die wirklichen Sendschreiben des Apostels der Heiden, und die Apostel-

geschichte als den im wesentlichen geschichtlichen Bericht über die apostolische Mission.

Die missionsgeschichtlichen Urkunden von der Apostelgeschichte an bis auf die regelmäßigen Monats- und Jahresberichte über die umfangreiche Missionsthätigkeit der Gegenwart sind insofern Quellen für die Missionslehre, als sie die Art und Weise erkennen lassen, in welcher zu den verschiedenen Zeiten, an den verschiedenen Orten und von den verschiedenen Missionsorganen der Missionsbetrieb sich gestaltete. Die Missionsgeschichte ist zu einem großen Teil auch Geschichte der missionarischen Methode. Wir besitzen eine in dieser Richtung instruktive Arbeit von Plath [1]), die er nur inkorrekterweise als „Evangelistik" bezeichnet hat, statt sie Geschichte der missionarischen Methoden zu nennen. Das missionsgeschichtliche Quellenmaterial im einzelnen aufzuführen, ist sowohl wegen des ungeheuren Umfangs wie wegen der Zerstreutheit desselben unangänglich. Für die nachapostolische Missionszeit sind missionsgeschichtliche Quellen überhaupt nur sehr spärlich vorhanden und aphoristisch zerstreut in der allgemeinen kirchengeschichtlichen Litteratur. Über die mittelalterliche Missionsperiode finden sie sich wesentlich in den die missionierenden Mönchsorden betreffenden Quellenschriften und missionarisch instruktiven Briefen, z. B. Gregors des Großen und Bonifatius'. Am zahlreichsten und selbständigsten ist das missionsgeschichtliche Quellenmaterial der gegenwärtigen Missionsperiode. Es umfaßt neben den Originalberichten und monographischen Arbeiten der Missionare, wie neben den Biographieen besonders hervorragender Missionare [2]) die offi-

---

1) Bei Zöckler a. a. O.

2) Z. B. Prout, Memoirs of the life of Rev. John Williams, missionary to Polynesia. London 1843. — G. Smith, The life of John Wilson. London 1878. Derselbe, The life of Alex. Duff. London 1879. Derselbe, The life of William Carey. London 1885. — John G. Paton Missionary to the New Hebrides. An autobiography. London 1839. In deutscher Übersetzung. Leipzig 1895. 3. Aufl. — A. M. Mackay, Pioneer missionary of the Ch. M. S. to Uganda; by his sister. London 1890. Deutsche Bearbeitung von Baur. Leipzig 1891. — Birks, The life and correspondence of Th. V. French, first bishop of Lahore. London 1895. — G. L. Mackay, From Far Formosa. Edinburgh 1896. Vgl. Allg. Miss.-Z. 1897, 3. —

zielen Monats- und Jahresberichte der Missionsgesellschaften, denen als Hilfsquellen die Berichte bzw. Urteile der Reisenden und Kolonialregierungen zur Seite treten, eine Litteratur von geradezu riesigem Umfange, auf deren Einzelaufführung dieses Ortes daher auch verzichtet werden muß. Von besonderer Wichtigkeit für die Missionslehre in dieser Quellengruppe sind die amtlichen Instruktionen der Missionsleitungen, die Statuten der Missionsassoziationen (Möchsorden, Propaganda, Missionskirchen, Missionsgesellschaften) und die Missionskirchenordnungen.

Als abgeleitete Quellen oder Quellen zweiten Ranges, die bereits auf der Grenze der bloßen Missionslitteratur stehen, nehmen einen wichtigen Platz ein die Protokolle der von Fachleuten gebildeten großen und kleinen Missionskonferenzen und diejenigen Missionsfachzeitschriften, welche quellenmäßige Beiträge für die werdende Missionswissenschaft liefern.

Es sind das folgende Konferenzprotokolle, welche meist Originalreferate von Missionen enthalten:

1) Conference on Missions held in 1860 at Liverpool. London 1860.

2) Report of the Central Missionary Conference held at Allahabad 1872—73.

3) Records of the General Conference of the Prot. Missionaries of China held at Shanghai. Shanghai 1878.

4) Proceedings of the Gen. Conf. on foreign Missions held at the Conference Hall in Mildmay Park London 1878. London 1879.

5) Report of the second decennial Miss. Conf. held at Calcutta 1882—83. Calcutta 1883.

6) Proceedings of the Gen. Conf. of the Prot. Missionaries of Japan held at Osaka 1883. Yokohama 1883.

7) Report of the Centenary Conf. on the Prot. Missions of the World held in Exeter Hall London. (2 Bände.) London 1888.

Germann, Die Biographieen von Ziegenbalg, Fabricius und Schwartz. Erlangen 1865. 1866. 1870. — Merensky, Erinnerungen aus dem Missionsleben in Südost-Afrika. Bielefeld 1888. — Hesse, Aus Dr. H. Gunderts Leben. Calw 1894.

8) Records of the General Conference on the Prot. Missionaries of China held at Shanghai May 7—2. 1890. Shangai 1890.

9) Verhandlungen der allgemeinen (kontinentalen) Missionskonferenz in Bremen aus den Jahren 1866, 1868, 1872, 1876. Berlin 1868. Barmen 1872. Gütersloh 1876. Über die Verhandlungen in den Jahren 1880, 1884, 1885, 1889, 1893 sind nur ausführliche Referate in den betreffenden Jahrgängen der Allgem. Miss.-Zeitschrift und des Ev. Miss.-Magazins erschienen.

10) Besondere Protokolle giebt auch die seit 1880 in Batavia und Depok jährlich zusammentretende Missionskonferenz der Javanischen Missionare heraus, während die südafrikanische allgemeine Missionskonferenz zu King Williamstown sich nur mit Referaten in südafrikanischen Zeitungen begnügt. Doch kommen diese Konferenzen den genannten englischen an Bedeutung nicht gleich.

Von Missionszeitschriften sind hier folgende zu nennen:

1) Missionsnachrichten der ostindischen Missionsanstalt zu Halle in vierteljährigen Heften, von 1849—1880. Waisenhausbuchhandlung. Wir nennen diese Vierteljahrsschrift an erster Stelle, nicht weil sie ihrer Dignität nach obenan zu stehen verdient, sondern weil sie die Fortsetzung und den Schluß des ältesten evangelischen Missionsblattes bildet, welches unter A. H. Franckes Redaktion 1710 ins Leben trat und unter wechselnder Gestalt von den Direktoren der Franckeschen Stiftungen bis 1880 herausgegeben wurde. Vgl. Schlußwort 1880, 125, und Allg. Miss.-Z. 1881, 228. Seit 1849 wurde durch die Mitarbeit Grauls dem Blatte ein mehr missionswissenschaftliches Gepräge gegeben, so daß den genannten Jahrgängen einiger Wert auch für die Missionstheorie eignet.

2) Eine Fundgrube von ungleich reicherer Ausbeute ist das seit 1816 seitens der Baseler Missionsgesellschaft herausgegebene Magazin für die neueste Geschichte der protestantischen Missions- und Bibelgesellschaften, das seit 1857 in neuer Folge als Evangelisches Missions-Magazin (Ev. M. M.) erscheint. Durch den vorwiegend geschichtlichen Inhalt dieses zu einer Art Missions-Encyklopädie angewachsenen Magazins flicht sich, mehr oder weniger systematisch selbständig behandelt, auch ein reicher missionstheoretischer Stoff hindurch, der manchen brauchbaren Baustein zu einer Missionslehre liefert.

3) Von ausgeprägterem missionswissenschaftlichen Charakter ist die seit 1874 von Warneck herausgegebene Allgemeine Mis-

sions-Zeitschrift (Allg. Miss.-Z.) (Berlin), welche sich von Anfang an zum Ziele setzte, neben der geschichtlichen die theoretische Missionskunde zu pflegen. Die letztere nimmt in derselben einen so bedeutenden Raum ein, daß man die Allg. Miss.-Z. wohl als eine Art missionstheoretischen Repertoriums in der deutschen Missionslitteratur bezeichnen kann. Auch hat sie die Anregung zur Begründung einer Reihe ähnlicher Missionszeitschriften in Deutschland, Amerika, Holland, Skandinavien gegeben. Vgl. Nr. 4, 6, 10, 11.

4) Als Organ des Allgemeinen evangelisch protestantischen Missionsvereins erscheint seit 1886 die einen theologisch-liberalen Standpunkt vertretende Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft (Z. M. R. — Berlin), welche auch als Quelle für die Missionslehre manchen beachtenswerten Beitrag liefert.

5) In der englischen periodischen Missionslitteratur steht als Quelle für die Missionslehre wie überhaupt für die gesamte Missionskunde obenan der von der Kirchenmissionsgesellschaft (Ch. M. S.) herausgegebene, seit 1865 in neuer Folge erscheinenende Church Missionary Intelligencer, a monthly journal for missionary information (Int.), obgleich er sich wesentlich mit solchen Fragen beschäftigt, welche im Zusammenhange mit der Arbeit der herausgebenden Gesellschaft, der größten protestantischen, stehen. Gleich ausgezeichnet durch Sachkunde wie durch evangelische Gesundheit dürfen die missionstheoretischen Partieen dieser Zeitschrift zu den besten Originalbeiträgen zur theoretischen Missionskunde gezählt werden.

6) Anders ist es mit der zwar stoffreichen, aber in ihrer Gesamthaltung mehr rhetorischen als sachlichen, oft der Gründlichkeit und noch öfter der Nüchternheit ermangelnden amerikanischen Missionary Review of the World (New York u. London), die in ihrer neuen Gestalt seit 1888, in der älteren seit 1878 erscheint, und mehr zur Kritik herausfordert, als positive Dienste thut (M. Rev.).

7) Einen großen Schatz von missionstheoretischem Quellenwerte birgt die seit 1874 erst in Madras, später in Kalkutta, jetzt von Rev. Macdonald herausgegebene Indian Evangelical Review, a quarterly journal of missionary thought and effort (Ind. Rev.), deren Mitarbeiter sämtlich entweder aus erfahrenen europäischen und eingeborenen indischen Missionaren oder andern genauen Kennern indischer Mission, Religion, Sprache und Volkskunde bestehen. Diese durchaus wissenschaftlich gehaltene Review enthält zahlreiche, zum Teil gelehrte Originalartikel über fast alle Zweige der Missionswissenschaft, und wenn dieselben auch vorwiegend eine indische Färbung tragen, so nehmen sie nicht dennoch, sondern gerade darum erst recht unter den Quellen für die Missionslehre einen der ersten Plätze ein.

8) Von ähnlichem Werte für unsere Disziplin ist der auch an Beiträgen zur Sinologie reiche, seit 1869 in Shanghai erscheinende Chinese Recorder and Missionary Journal (Chin. Rec.), nur daß seine gleichfalls von lauter Fachleuten gelieferten Artikel selbstverständlicherweise chinesisch koloriert sind.

9) Ein umfangreiches, obgleich nicht immer gleichwertiges Bausteinmaterial zur Missionstheorie liefern die als Vierteljahrsschrift bereits im 40. Jahrgange zu Rotterdam erscheinenden holländischen Mededeelingen van wege hed Nederlandsche Zendelinggenootschap; bijdragen tot de kennis der Zending en der taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch Indië (Med.), welche seit einer Reihe von Jahren in einer besonderen Abteilung: de Zendingswetenschap, auf Grund urkundlicher Sachkenntnis missionstheoretische Fragen, manchmal in etwas liberalistischer Richtung, behandeln.

10) Nicht bedeutend für die Missionstheorie ist bis jetzt die Ausbeute aus der 1889 begründeten Nederlandsch Zendingstijdschrift, uitgegeven door het Comité vor Nederlandsche Zendingsconferentien (N. Z.), redigiert von van Wijk (Utrecht) und der Nordisk Missionstidsskrift (N. M.) udgivet af Vahl (Kopenhagen, seit 1890). Der Herausgeber der letzteren zählt zu den besten Missionskennern der Gegenwart.

Eine selbständige Missionslehre, welche in gleicher Weise den Anforderungen der Wissenschaft wie dem Bedürfnis des praktischen Missionsdienstes entspricht, existiert bis jetzt weder in der deutschen noch in der außerdeutschen Litteratur; was wir besitzen, sind nur Vorarbeiten, im besten Falle Ansätze zu einer Missionslehre.

Was zunächst die außerdeutsche Litteratur betrifft, so sind dieses Orts nur drei Schriften aufzuführen:

Anderson, Foreign Missions; their relations and claims. New York 1870. 3. ed. Vgl. Ev. M. M. 1871, 412. 474. 490 u. Allg. Miss.-Z. 1881, 451. Diese inhaltlich gediegene Arbeit des verdienstvollen früheren Direktors der größten nordamerikanischen Missionsgesellschaft, des independentischen Am. Board, ist weit davon entfernt, ein System der Missionslehre zu bieten, sondern enthält nur außer einem bunten Anhange 15 lose unter-

einander zusammenhängende Vorlesungen, welche der Verfasser an verschiedenen theologischen Seminaren der Vereinigten Staaten zu dem praktischen Zwecke gehalten hat, Theologie Studierende für den Missionsdienst zu werben. Einige von diesen Vorlesungen sind wie die meisten Anhangsartikel geschichtlichen Inhalts; die missionstheoretischen beschäftigen sich am eingehendsten mit der Erziehung der heidenchristlichen Gemeinden zur Selbständigkeit. Es ist das große Verdienst Andersons neben dem früheren hervorragenden Sekretär der Ch. M. S., Henry Venn [1]), diesen fundamentalen protestantischen Missionsgrundsatz zuerst zur allgemeinen Geltung gebracht und zwar nicht bloß mit überzeugender Klarheit theoretisch verfochten, sondern auch mit sieghafter Energie praktisch verwirklicht zu haben.

Somerville, Lectures on Missions and Evangelism. Edinburgh 1874. Der Verfasser, früherer Leiter der Missionen der schottischen vereinigten Presbyterianerkirche, bietet in dieser Schrift gleichfalls akademische Vorlesungen und zwar ihrer 18, die in drei Sessionen vor den Studenten der genannten Kirche gehalten worden sind. Aber auch sie geben keine wissenschaftlich gegliederte Missionslehre, sondern in loser Nebeneinanderstellung eine biblische und kirchliche Begründung der Mission, missionarische Qualifikationsbestimmungen, Grundsätze für die Missionspraxis, eine Beleuchtung des Verhältnisses zwischen heimatlicher Kirche und Mission und Prinzipien der christlichen Freigebigkeit. Obgleich weit umfangreicher als die lectures Andersons, sind sie doch lange nicht in dem großen Stile wie diese gehalten.

Cust, Notes on missionary subjects. London 1888. So formlos wie der Titel, so salopp sind auch die Gegenstände, welche in diesem Buche behandelt werden, durcheinander gewürfelt, aber sie bieten inhaltlich manches Brauchbare, trotz der nicht wenigen unhaltbaren Behauptungen, von denen sie durchzogen sind. Der Verfasser, ein im langjährigen indischen Kolonialdienst ergrauter Jurist,

1) Leider hat dieser bedeutende Missionsdirektor die Litteratur nicht mit einer missionstheoretischen Arbeit beschenkt; wohl aber hat er in zahlreichen Briefen und Ansprachen sich über wichtige Fragen des Missionsbetriebes geäußert. Diese missionstheoretischen Essays sind zusammengestellt in dem inhaltvollen Werke Knights: The Missionary Secretariat of Henry Venn. London 1880. Von besonderem Werte für die Missionslehre sind in diesem Buche folgende Kapitel: Ecclesiastical relations of C. M. S.; Independent action of C. M. S.; Organisation of native churches; Instruction to missionaries.

ein Linguist und Geograph von Ruf und ein ebenso warmer wie thätiger Missionsfreund, behandelt in vier Abteilungen alle möglichen missionstheoretischen Fragen, nicht immer mit gesundem Urteil und oft ohne kritische Sichtung, aber durchweg anregend und eine große, wenn auch keine erschöpfende Stofffülle bietend.

Aus der betreffenden deutschen Litteratur sind zuerst die bereits angedeuteten missionstheoretischen Exkurse Schleiermachers und Rothes in ihren ethischen Systemen zu nennen, freilich nur kurz, da sie thatsächlich beide für den Missionsdienst selbst von geringer Bedeutung sind. Schleiermacher[1]) bezeichnet zwei Formen, in welchen die christliche Gemeinschaft die Aufgabe habe, die christliche Gesinnung überallhin zu verbreiten: 1) „die Kohärenz, welche sich gleichsam dem Naturgesetze der Kontinuität nähere", und 2) „die eigentliche Mission, die sich dem Naturgesetze der Wahlanziehung nähere". Unter dem Gesetze der Kontinuität versteht er die selbstverständlich erziehliche Beeinflussung der an die christlichen Kirchengebiete angrenzenden nichtchristlichen Länder bzw. der unter der Herrschaft christlicher Mächte stehenden Kolonieen. Auf diese gelegentliche, durch Zusammenleben und pädagogische Einwirkung sich wie von selbst vollziehende Christianisierung legt Schleiermacher so sehr das Hauptgewicht, daß er die Form der Christentumsausbreitung durch eigentliche Sendung für untergeordnet und nur dann berechtigt erklärt, wenn „die Zerstreuungen der christlichen Elemente über solche Gegenden, die noch nicht mit dem großen Körper der christlichen Gemeinschaft zusammenhängen, nicht vom christlichen Interesse ausgehen". Da dies nun leider nicht Ausnahme sondern Regel ist, so sollte man erwarten, er werde umgekehrt zumal er die Anordnung einer eigentlichen Mission durch Christus anerkennt, die Pflicht einer Missionsveranstaltung aus dieser Thatsache als die Regel und nicht als Ausnahme herleiten, aber er bleibt bei der Erklärung, daß „das Hinausgehen, um das Christentum in die Ferne zu verbreiten, niemand zuzumuten und nur zuzulassen ist, wenn eine unüberwindliche Neigung (Wahlverwandtschaft) dazu treibt, ja daß niemand mit Bestimmtheit zu sagen weiß, ob sie (die Missionare) überhaupt recht haben mit ihrem Thun", und beschränkt selbst die apostolische Mission auf die Ausbreitung des Christentums nach dem Gesetze der Kontinuität. „An die Zivilisationsmissionspunkte müssen sich christliche Missionen anschließen, und diese müssen nun offenbar von da ausgehen, wo der christliche Geist am lebendigsten wirkt. Aber damit

---

1) Christl. Sitte, 378.

sind wir auch wieder an der Grenze, und wir können keine Formel aufstellen, vermöge deren einer an der Mission teilzunehmen verbunden wäre oder von ihr ausgeschlossen, sondern es hängt alles ab von dem besonderen Trieb des Geistes und von der Stärke der Überzeugung und ist also rein dem Gewissen eines jeden anheimzustellen" [1]). Hierüber kommt Schleiermacher nicht hinaus; nach seiner Anschauung hat z. B. Deutschland, so lange es nicht kolonisiert, auch keinen Missionsberuf; einen solchen gesteht er exceptionell nur der Brüdergemeine zu [2]). Da er es also nicht zu einer allgemeinen Missionspflicht bringt, so ist selbstverständlich, daß er auch über den eigentlichen Missionsbetrieb, den er nur als „dem Zufall anheimgegeben" betrachtet, wenig zu sagen hat und nicht einmal zur Aufstellung von Grundlinien zu einer Missionslehre kommt. Die Missionsthatsachen unseres Jahrhunderts haben die Kontinuitätstheorie des großen Theologen so gründlich modifiziert und die Notwendigkeit einer organisierten Missionsveranstaltung so glänzend gerechtfertigt, daß heute eine eingehende weitere Besprechung bzw. Widerlegung seiner abstrakten Gesetze der Christentumsausbreitung überflüssig ist. Das Verdienst Schleiermachers um die Mission besteht darin, daß er derselben überhaupt im System der Theologie gedacht und so die erste Anregung zu ihrer wissenschaftlichen Behandlung gegeben hat.

Im wesentlichen geht in diesen Schleiermacherschen Bahnen auch Rothe [3]), obgleich er bereits unter dem Machteinflusse der aufstrebenden Missionsthätigkeit stehend, der direkten Sendung viel gerechter wird als sein Vorgänger. Die Verbreitung des Christentums über die noch nicht christliche Welt ist ihm sowohl Pflicht der Kirche, wie hauptsächlich des Staates [4]). „Die Kirche

---

1) Der Sperrdruck ist von Schleiermacher.

2) Ebd. 382. Beilage D, 176.

3) Theol. Ethik V, 483.

4) „Im gegenwärtigen Moment ist unzweifelhaft die Hauptwirkung von der Seite des Staates zu erwarten" (485). „Die Bekehrung der Völker zu Christo im ganzen wartet wohl so lange, bis die Entkleidung des Christentums von seinem kirchlichen Gewande vollständig vollzogen sein wird" (486). „Wenn nun jetzt der kulturverbreitende Weltverkehr der Hauptweg zur Verbreitung des Christentums ist, so reicht er doch, wie die Dinge zur Zeit stehen, für sich allein keineswegs schon vollständig aus, sondern in sekundärer Weise muß ihm noch immer die eigentliche Mission zur Seite gehen" (487). — Wir halten es nicht für nötig, in eine Polemik wider das Rothesche Staats-

verbreitet das Christentum durch die eigentliche Mission, der Staat durch den kulturverbreitenden Weltverkehr." Demnach giebt Rothe allerdings einige Normen über diese beiden Ausbreitungsformen des Christentums, aber bei manchem Brauchbaren, das dieselben, zumal in ihren kritischen Partieen, im einzelnen bieten, sind sie, weil die Realitäten des Lebens zu wenig in Rechnung ziehend, viel zu sehr graue Studierstubentheorieen, als daß der praktische Missionsdienst einen nennenswerthen Gewinn von ihnen hätte [1]).

Unter den Systemen der praktischen Theologie sind für die Missionslehre bis heute nur zwei von Bedeutung: die Arbeiten von Ehrenfeuchter und von Zezschwitz. Dem ersteren gebührt das Verdienst, der Missionstheorie im System der praktischen Theologie nicht bloß das Heimatsrecht erobert, sondern den Platz, den er ihr angewiesen, durch die Aufstellung einer das Ganze umfassenden inhaltsvollen theoretischen Missionskunde auch ausgefüllt zu haben [2]). Nach Ehrenfeuchter umfaßt die praktische Theologie — von ihrer Grundlegung abgesehen — entsprechend einem dreifachen Handeln der Kirche: dem verbreitenden, darstellenden und erhaltenden, die Theorie von der Mission, vom Kultus und der Seelsorge und Kirchenpolitik. Die Lehre von der Mission ist ihm der in die praktische Theologie übertragene Artikel der Dogmatik de vocatione; deshalb stellt er sie auch an den Anfang seines Systems. Die Gliederung der Missionstheorie leitet er ab aus dem Begriff der Verbreitung. „Ein verbreitendes Handeln setzt ein Gebiet voraus, auf welches es sich erstreckt, eine Kraft, woraus es hervorgeht, ein Gesetz, wonach es sich vollzieht." Diese dreifache Richtung sucht er nun zuerst in ihren allgemeinen Zusammenhängen zu erkennen, daraus ergiebt sich ihm ein elementarer Teil; sodann weist er nach, wie durch sie die Kirche

---

ideal zu treten, da vermutlich auch seine begeistertsten Schüler es jetzt nicht mehr verteidigen. Der Heidelberger Theoretiker stellt die Dinge so ziemlich auf den Kopf. Der Hauptweg zur Verbreitung des Christentums ist die Sendung, der sekundäre der Weltverkehr und was damit zusammenhängt.

1) Nippold, Handbuch der neuesten Kirchengeschichte, 3. Bd. (Berlin 1890), § 35, hat mit großem Fleiß fast alle die einzelnen Bausteine und Bausteinchen zusammengetragen, welche die evangelische Theologie seit Schleiermacher für die Missionswissenschaft geliefert hat, nur überschätzt er den Wert dieser meist aphoristischen Exkurse (Allg. Miss.-Z. 1891, 42). Ich habe dieselben aufzuführen unterlassen, da die Missionstheorie eine nennenswerte Förderung durch sie nicht erfahren hat.

2) A. a. O., 206—460.

im einzelnen sich fortsetzt, das wird der methodische Teil. Zu dem ersten gehört die Betrachtung der zu bekehrenden Heidenwelt, der bekehrenden Kraft des Christentums, der geschichtlichen Gesetze, nach welchen die Bekehrung erfolgt; zum zweiten: die der Sendung, der Verkündigung, der Gestaltung der Gemeinde. „In diesen letzten drei Thätigkeiten haben wir die Erfüllung des Befehls Christi hinzugehen, zu lehren, zu taufen." Und diese im ganzen anmutende Gliederung bleibt kein leeres Schema, sondern wird mit Fleisch und Blut ausgefüllt. Abgesehen, vornehmlich von dem ersten Kapitel des elementaren Teils, in dem Ehrenfeuchter sich zu sehr in den abstrakten Regionen einer ethnologischen bzw. ethnischen Philosophie bewegt, bietet seine Missionstheorie überraschend viel gesunden Gehalt. Man vermißt ja manches Wesentliche, z. B. die eingehende biblisch-theologische Begründung der Mission, die Anweisung über die Pflege des Missionslebens in der Heimat; man muß auch manche seiner methodischen Ausführungen vom Standpunkte der Missionserfahrung aus für Kathedertheorie erklären; aber im ganzen ist die Arbeit des Göttinger Professors die befriedigendste missionstheoretische Leistung, welche bis auf den heutigen Tag überhaupt existiert.

v. Zezschwitz widmet im zweiten Hauptteile seines Systems der Praktischen Theologie — der erste enthält die Prinzipienlehre —, und zwar wie Ehrenfeuchter an erster Stelle, der Missionslehre gleichfalls einen längeren, selbständigen Abschnitt [1]), freilich nur in der begrenzten Gestalt der Keryktik. Nach den drei Stufen der Berufung, Erleuchtung und Rechtfertigung gliedert v. Z. seine Wesens- und Naturlehre der praktischen Theologie in die Disziplinen der Keryktik, Katechumenats- und Kultuslehre. Abgesehen davon, daß seine gediegene Arbeit infolge ihrer sehr abstrakten Haltung weit weniger durchsichtig und praktisch brauchbar ist als die Ehrenfeuchtersche, ist sie auch inhaltlich durch die doktrinäre Beschränkung der Missionsaufgabe auf die bloße Einladung (im Unterschiede von der Einführung und Einpflanzung in das Heilsleben) sehr wesentlich verkürzt. Man könnte ja in der folgenden Katechumenats- und Kultuslehre eine Ergänzung der Missionslehre als bloßer Keryktik erblicken, wenn diese Abschnitte, was nicht der Fall ist, die betreffenden missionarischen Funktionen in sich einschlössen; jedenfalls ist eine Keryktik kein missionstheoretisches Ganzes. Sie ist das bei von Zezschwitz um so weniger, als sie nicht einmal, wie man nach dem Vorgange Stiers erwarten sollte,

1) A. a. O., 153—177.

eine Anweisung für die missionarische Verkündigung giebt. Wie weit er davon entfernt ist, auch nur eine Theorie der missionarischen Heilsverkündigung zu geben, erhellt schon aus den Überschriften der beiden Hauptkapitel, in welche seine Keryktik zerfällt: Prinzipien der Missionsthätigkeit und Vollzugsformen der Mission in ihrer Wechselbeziehung zu den anderen Kirchenthätigkeiten. Der Verfasser kommt zu dem Namen Keryktik lediglich, weil ihm im Kerygma das spezifische missionarische Handeln aufgeht, da die Nichtchristen aufhören, dessen Objekt zu sein, sobald sie anfangen, der Einladung zu folgen, also Unterricht, Taufe, gemeindliche Organisation notwendig wird. Daß die, die Taufe, den Unterricht u. s. w. umfassenden Thätigkeiten des Missionsdienstes bei aller Sachverwandtschaft mit den entsprechenden Funktionen des heimatlichen Kirchendienstes von diesen doch nicht unwesentlich unterschieden sind, kommt bei v. Z. nicht zur Anerkennung. Nehmen wir dazu, daß er sich weder auf eine Anweisung über die Weckung und Pflege des heimatlichen Missionslebens noch auf die eigentliche Organisation des Missionsbetriebs selbst einläßt, so kann man bei aller Anerkennung des Wertes einer Reihe von treffenden Einzelausführungen das Ganze nur im beschränkten Sinne als Grundlinien zu einer Missionslehre bezeichnen.

Selbständige Versuche einer zusammenhängenden theoretischen Missionskunde existieren in deutscher Sprache nur zwei, nämlich von Buß und Plath.

Buß, Die christliche Mission, ihre prinzipielle Berechtigung und praktische Durchführung, Leiden 1876, vertritt mit wohlthuender religiöser Wärme und begeisterter Missionsliebe den Standpunkt des freisinnigen Protestantismus und übt mit einem redlichen Streben nach Gerechtigkeit eine weder immer vorurteilsfreie noch zutreffende Kritik an der bisherigen „pietistischen" Missionsmethode. Sein Buch zerfällt, wie schon der Titel anzeigt, in zwei Hauptabschnitte: die prinzipielle Berechtigung und die praktische Durchführung der Mission. Jeder derselben gliedert sich in drei Kapitel, der erstere in: Ansichten der Verteidiger; Ansichten der Gegner; Historische Kritik; das zweite in: Bisherige Missionsmethode; Vorschläge zu einer anderen Missionsmethode; Verhältnis beider Methoden zu einander. Was den ersten Hauptabschnitt betrifft, so zeichnet er sich dadurch aus, daß er eine biblische, religionsphilosophische und geschichtliche Begründung der Mission liefert, welche als ein dankenswerter Beitrag zum fundamentalen Teile der Missionslehre bezeichnet werden muß, so sehr auch vom bibelgläubigen Standpunkte alten Schlages aus nicht nur manche Einzelausführung, sondern das gesamte Re-

formchristentum beanstandet werden muß, das sie zur Voraussetzung hat. Immerhin ist der für die Mission geführte Berechtigungsnachweis positiver, als man nach den Grundsätzen dieses Reformchristentums erwarten sollte.

Der zweite Hauptteil enthält eine vom theologisch-liberalen Standpunkte aus geübte und bei aller Anerkennung der Berechtigung in einzelnen Punkten im ganzen verfehlte Kritik der bisherigen „pietistischen" Missionsmethode, an welche sich in einem besonderen Kapitel, dem eigentlichen Kern des ganzen Buches, missionsmethodische Reformvorschläge anschließen, von welchen die brauchbaren nicht neu, die neuen fast durchgehends nicht brauchbar sind. Der neue Missionsstandpunkt für diese Reformmission sei „das — allerdings heute noch nicht festgestellte — Christentum Christi", der neue Missionszweck: „die Welt durch das Christentum zum Reich Gottes emporzuarbeiten", „durch eine allmähliche religiös-sittliche Hebung bis zur vollen Höhe des christlichen Glaubenslebens"; das neue Missionsverfahren: ein „pädagogisches", unter den nicht-christlichen Völkern „Krisen hervorrufendes", nicht auf die Bekehrung einzelner, sondern sofort auf die Bearbeitung der Massen „im großen Maßstab ausgehendes", an den „allgemeinen Volksgeist sich wendendes"; der neue Weg gehe nicht von unten nach oben, sondern von oben nach unten, in erster Linie zu den Kulturvölkern und den höheren Bevölkerungsklassen; die neue Angriffsmethode charakterisiere sich wesentlich als die der Anknüpfung an das Gemeinsame und „provoziere Reformen im Schoße des Polytheismus"; der neue Missionar endlich müsse ein in wissenschaftlicher Gesamtbildung den Universitätsprofessoren mindestens ebenbürtiger Mann sein und vor allem eine apologetische und religionswissenschaftliche litterarische Thätigkeit üben. Die Welt solle dann zwischen der alten und neuen Missionsmethode so geteilt werden, daß „der bisherigen Mission die weniger kultivierten oder kulturlosen Völker und Bevölkerungsschichten, der Reformmission dagegen vorzugsweise die Kulturvölker und die gebildeten Stände zugewiesen würden".

Obgleich, wie schon aus diesen Andeutungen ersichtlich, der methodische Teil des Bußschen Buches der missionstheoretischen Erkenntnis nicht gerade viel positive Förderung gewährt, so ist er doch insofern ein brauchbarer Beitrag zur Missionslehre, als er ein bedeutendes missionsmethodisches Material zusammenstellt und durch seine Kritik wie seine Reformvorschläge anregend wirkt [1]).

---

1) Siehe die eingehende Besprechung in der Allg. Miss.-Z. 1876, 571, 416: „Eine neue Missionsmethode". Vgl. auch Buß, Die Mission einst und

Plath, Evangelistik (a. a. O.) giebt nicht, wie man nach diesem Titel erwarten sollte, ein System der Missionslehre, sondern Grundlinien zu einer Geschichte der Mission und ihrer Methoden [1]; und zwar in der Weise, daß er in 10 Abschnitten jede der von ihm angenommenen 5 Missionsperioden (apostolische, nachapostolische, völkerwanderungszeitliche, mittelalterliche, gegenwärtige) erst geschichtlich, dann methodisch charakterisiert. So ist die Arbeit ein schätzenswerter Beitrag zu einer allgemeinen Missionsgeschichte, aber so wenig eine eigentliche „Evangelistik", wie z. B. eine Geschichte der Predigt eine Homiletik ist, abgesehen davon, daß der Name Evangelistik nicht als treffende Bezeichnung für Missionslehre oder Missionstheorie angesehen werden kann.

---

jetzt. Frankfurt a. M. 1883. Eine Bearbeitung des obigen Buchs für das größere Publikum, welche eine Geschichte und Kritik der Methoden der verschiedenen Missionsperioden enthält. Vgl. Allg. Miss.-Z. 1883, 473. Mittlerweile ist der in missions-theoretischen Studierstuben-Konstruktionen so kühne Buß unter die Praktiker gegangen, sofern wesentlich durch seine Anregung der allgemeine evang.-protest. Missionsverein ins Leben gerufen worden ist. Es waren kaum einige Jahre vergangen, daß der erste dieser japanischen Missionare, Pfarrer Spinner, seine Arbeit begonnen, da schrieb er: „Auch für mich gab es einmal eine Zeit, da ich am Studiertisch in der Heimat gemeint, daß eine Änderung der Missionsmethode im Prinzipe wünschenswert wäre. Jetzt stehe ich nicht an zu bekennen, daß ich nicht wüßte, in welcher Weise die (alte) Mission in Japan hätte weiser, zweckentsprechender arbeiten können. Gerade die halieutische Arbeit an einzelnen und Gemeindegründung, nicht die Wirkung auf die Masse muß in einem Lande wie Japan der Ausgangspunkt für die Mission sein. Die Massenwirkung ergiebt sich von selbst nachher" (Z. M. R. 1889, 59). Die Praxis seiner eigenen Arbeiter hat also schnell die Unhaltbarkeit der Bußschen Theorie erwiesen und die Verteidigung der „bisherigen" Methode geführt, und es verdient alle Anerkennung, daß man so ehrlich ist, dies offen einzugestehen. Die praktische Arbeit ist ein großer Segen: sie korrigiert manche vorurteilsvolle Kritik, ernüchtert über manchen phantastischen Plan und würdigt die Glaubenskräfte des alten biblischen Evangeliums. — Wir wissen nicht, ob Buß auf die Autorität seines Freundes Spinner hin seine in den genannten Schriften entwickelte „neue" Methode als eine wesentlich studierstubenmäßige Konstruktion erkannt hat; aber wir glauben kaum, zu irren, wenn wir vermuten, daß, wenn er heute eine Missionstheorie schriebe, dieselbe der „bisherigen" Methode viel näher kommen würde als 1876.

1) Vgl. Allg. Miss.-Z. 1883, 136.

In der römischen Missionslitteratur endlich fehlt selbst jeder Ansatz zu einer Missionslehre sowohl aus der älteren wie neueren Zeit; nicht einmal einzelne Bausteine in missionstheoretischen Aufsätzen sind vorhanden. Wohl giebt es eine traditionelle römische Missionspraxis, die auch in bestimmten Instruktionen codifiziert ist, aber die Aufstellung eines wissenschaftlichen Systems der Missionslehre scheint bis heute nicht einmal zu den römischen piis desideriis zu gehören. Auch in der griechisch-katholischen Kirche sucht man vergebens nach missionstheoretischen Versuchen.

Erster Hauptteil.
Die Begründung der Sendung.

Siebentes Kapitel.
Der Ursprung der christlichen Mission.

I. Woher stammt die Mission? Wie Paulus bezüglich seines Apostolates darf sie getrost antworten: „nicht von Menschen, auch nicht durch Menschen, sondern durch Jesum Christum und Gott den Vater“ (Gal. 1, 1).

Paulus, der Hauptträger des neutestamentlichen Missionsgedankens unter den Aposteln, ist sich nicht nur seiner persönlichen göttlichen Berufung zum Apostelamt unter den Heiden, wie seines Lebens gewiß (Röm. 1, 1. 5; 11, 13; 15, 16. Gal. 1, 16; 2, 7. Eph. 3, 6 ff. Akt. 22, 21; 26, 16 f.), auch der göttliche Ursprung des Werkes, das ihm vertrauet war, steht ihm außer jedem Zweifel. Ist es eine unhaltbare Annahme: das Evangelium, welches Paulus verkündigt, sei ein Produkt seiner eignen theologischen Spekulation (Gal. 1, 11. 12 f. 1 Kor. 11, 23; 15, 3), so ist es auch unmöglich, den neutestamentlichen Missionsgedanken als ein Erzeugnis Paulinischer Reflexion zu bezeichnen. Denn Evangelium und Missionsgedanke sind so ineinander verwachsene und darum notwendig miteinander gegebene Dinge, daß sie auf einen und denselben Ursprung zurückgeführt werden müssen. Ist das

Evangelium von Gott, so ist auch der Missionsgedanke von Gott. Denn es ist derselbe göttliche Gnadenratschluß, der in Christo das Heil bereitet und der die Einleibung der Heiden in die Hausgenossenschaft Gottes durch den Dienst des Evangelii geordnet hat. Beides wird unter dem „Geheimnis Christi“ zusammengefaßt (Eph. 1, 9 f.; 2. 11 ff.; 3, 4 ff.). Dieser bis auf die Wurzel reichende organische Zusammenhang zwischen Evangelium und Mission ist allerdings eine dem Paulus vor den anderen Aposteln mit leuchtender Klarheit aufgegangene Erkenntnis; aber diese Erkenntnis ist ihm nicht lediglich gekommen auf dem Wege logischer bzw. theologischer Schlußfolgerungen, sondern sie ist ihm als ein neues Licht aufgegangen, kraft göttlicher Erleuchtung. Es mag sich mit dieser göttlichen Erleuchtung bei Paulus ähnlich verhalten haben wie bei Petrus mit seiner Erkenntnis der Gottessohnschaft Jesu. Wohl hat Petrus über das, was er an Jesu gesehen und von Jesu gehört, selbständig nachgedacht und sich seine eignen Reflexionen gemacht; aber die volle Erkenntnis, daß Jesus von Nazaret „der Christ, des lebendigen Gottes Sohn“, hat ihm „nicht Fleisch und Blut“ erschlossen, sondern nach dem Zeugnis Jesu „der Vater im Himmel geoffenbart“ (Matth. 16, 17).

Wir besitzen ein ähnliches Zeugnis des Paulus bezüglich seiner Missionserkenntnis. Eph. 3, 1 ff. erklärt er es nämlich 1) für ein Geheimnis, daß „die Heiden Miterben seien und mit eingeleibet und Mitgenossen der Verheißung Gottes in Christo durch das Evangelium“, also nicht mehr „Gäste und Fremdlinge, sondern Bürger mit den Heiligen und Gottes Hausgenossen“ (Eph. 2, 19); 2) charakterisiert er dieses Geheimnis als „von den Äonen her verborgen gewesen in dem Gott, der alles geschaffen hat“ und 3) bezeichnet er es als „nun kund geworden durch Offenbarung“. In diesem für unsre Beweisführung klassischen Exkurse führt der in Missionssachen kompetenteste unter allen Menschen den Missionsursprung auf Gott zurück und zwar in letzter Instanz, insofern er der alles Schaffende ist, er erklärt also den Missionsgedanken als einen integrierenden Bestandteil schon des göttlichen Schöpfungsgedankens. Der göttliche Schöpfungsgedanke begreift nämlich nicht bloß das Sein, sondern

auch das Seligsein der Welt in sich, denn er ist ein von den Äonen her in Christo gedachter (Eph. 1, 4. 9. 11; 2, 4 ff.; 3, 11. Kol. 1, 16 ff. vgl. Joh. 1, 3 f.; 10. Ebr. 1, 2). Der göttliche freie Willensratschluß, der aus dem Nichts die Welt ins Dasein rief, ist ein in sich einiger mit dem göttlichen freien Heilsratschluß, kein bloß auf die Weltsetzung gerichteter, sondern ein zugleich auf das Gottesreich angelegter, die Welterrettung und Weltvollendung umfassender. Der Gott, der das Universum ins Dasein rief, legte also von den Äonen her seine gesamte Schöpfung auf ein universales Heil an; darum schuf er nicht bloß eine ihm ebenbildliche Menschheit, die von einem Blute auf dem ganzen Erdkreise wohnt (Akt. 17, 26), sondern er machte auch diese gottebenbildliche einheitliche Menschheit in ihrer Gesamtheit zum Gegenstande seiner in Christo beschlossenen rettenden Liebe. Wir haben es hier also mit einem Wurzelgedanken zu thun, der den Ursprung eines allgemeinen Weltheils auf den Ursprung der Dinge überhaupt, auf den schöpferischen Gott, zurückführt und ihn mit dem Ursprunge wie mit der Einheitlichkeit des Menschengeschlechts in einen unlöslichen Lebenszusammenhang setzt.

Von den Äonen her war zugleich mit dem Schöpfungsgedanken und dem Heilsratschlusse in Christo der Gedanke der Einbürgerung der Völker in die Hausgenossenschaft Gottes da, aber er blieb zunächst ein in Gott verborgener und darum für die Menschen ein Geheimnis, zu dessen Erkenntnis es besonderer göttlicher Offenbarungsveranstaltungen bedurfte. Allerdings begann der Gedanke eines allgemeinen Menschheitsheils aus der Verborgenheit des bloßen Ratschlusses sofort herauszutreten und That zu werden in der Schöpfung; aber durch die menschliche Sünde wurde seine volle thatsächliche Entfaltung gehemmt und mußte von der himmlischen Weisheit unter göttliche Pädagogien, unter die Ordnung einer *οἰκονομία*, gestellt werden. Zwar vermochte die menschliche Sünde den universalen göttlichen Heilsratschluß nicht aufzuheben, aber sie hat ihn aufgehalten und seine Realisierung erst auf Umwegen möglich gemacht. Es trat eine Periode göttlicher Pädagogien und Prophetieen ein, welches ein einzelnes Volk zum Träger der Offenbarung erwählte, aber dieses Volk der Wahl

zugleich mit einer Weissagung betraute, die die Anteilnahme an dem ihm verheißenen messianischen Heil zu seiner Zeit auch den Völkern in Aussicht stellte, welche „abgesondert von der Bürgerschaft Israels und fremd von den Testamenten der Verheißung waren" (Eph. 2, 12). Dieser Universalismus ist ein Grundzug der alttestamentlichen Prophetie, nur liegt es im ahnenden Wesen wie in der pädagogisch-präparatorischen Natur dieser Prophetie, daß er immer ein mehr oder weniger noch verhülltes Geheimnis bleibt. Völlig entschleiert ist dieses von den Äonen her in Gott verborgene und durch die prophetische Ökonomie in das Licht der Dämmerung gestellte Mysterium von der Einbürgerung auch der Heiden in die Hausgenossenschaft Gottes, wirklich kundgeworden ist es erst den Aposteln, vor allen dem Paulus und zwar durch offenbarende, göttliche Führungen, Veranstaltungen und Erleuchtungen, nachdem in der Fülle der Zeit Jesus Christus als der Ausführer des göttlichen Heilsratschlusses und der Erfüller der göttlichen Prophetie in die Geschichte eingetreten war und das Werk vollendet hatte, das ihm der Vater gegeben. In dieser göttlichen Ökonomie, welche durch Prophetie und Geschichte eine Kontinuität des Missionsmysteriums von seiner Verborgenheit in Gott her bis zu seiner völligen Kundmachung durch den Apostel Jesu Christi, Paulus, herstellt, liegt der Beweis dafür, daß der Missionsgedanke nicht von Menschen, sondern von Gott, dem Vater stammt. Es kann erst die Aufgabe der biblisch-theologischen Untersuchung sein, diese Kontinuität im einzelnen nachzuweisen; vorläufig genügt die Berufung auf das autoritative Zeugnis des Apostels der Heiden, welches uns den Faden giebt, an dem wir den Missionsgedanken rückwärts bis zu seiner himmlischen Quelle verfolgen können. Es ist die dem Paulus „gegebene Ökonomie der Gnade", daß ihm die volle Einsicht in den Ursprung und die Kontinuität des Missionsmysteriums geoffenbaret ist, und mit Grund der Wahrheit behauptet er, daß man „daran merken könne seinen Verstand an dem Geheimnis Christi".

Wenden wir uns nun von Paulus zu Christus, von dem Apostel zu dem, der ihn gesandt hat. Auch Christus ist im strengen Sinne nicht der eigentliche Schöpfer des Missionsgedankens. Aller-

dings hat er durch seine ganze Lehre hindurch Missionssamenkörner gestreut und zuletzt auch wiederholt einen direkten Missionsauftrag gegeben, sowohl einen allgemeinen für die Jünger insgesamt (Matth. 28, 49. Mark. 16, 15 vgl. Matth. 24, 14; 16, 13. Mark. 13, 10. Joh. 17, 18; 20, 21) als den speziellen für Paulus (Röm. 1, 5; 11, 13; 15, 18. Gal. 1, 16. Eph. 3, 7 f. Akt. 9, 15; 13, 2; 22, 21). Das Missionsverständnis, das den Aposteln und speziell dem Paulus durch Erleuchtung des heiligen Geistes (Eph. 3, 5) aufgegangen ist, läuft allerdings auf ein Verständnis der bereits von Christus geäußerten Missionsgedanken hinaus. Auch hier erfüllt sich, daß der in alle Wahrheit leitende Geist der Wahrheit nichts anderes gethan hat, als Christum verklärt; wie er selbst gesagt: „von dem M e i n e n wird er es nehmen und euch verkündigen" (Joh. 16, 14). Die apostolischen Missionsgedanken sind nichts anderes als Christi Missionsgedanken. Insofern kann man freilich die Mission auf Christus zurückführen; und wenn man sie auf seine Autorität gründet, so ist ihr göttlicher Ursprung genügend beglaubigt.

Aber Christus selbst bleibt bei der eignen Autorität nicht stehen. Ganz in derselben Weise, wie er sein Leiden und Sterben als ein Müssen bezeichnet, weil es nach des Vaters Rate zur Erlösung der Welt eine Notwendigkeit und weil es ihm Speise ist, den Willen seines Vaters zu thun und das ihm übertragene Werk zu vollenden (Matth. 16, 21; 26, 54. Mark. 8, 31. Luk. 9, 22; 22, 37; 24, 26. 46. Joh. 4, 34; 5, 30 u. s. w.), so bezeichnet er es auch als ein M ü s s e n, daß er die „anderen Schafe, die nicht aus diesem Stalle sind, herführe" (Joh. 10, 16) und daß „gepredigt werde unter seinem Namen Buße und Vergebung der Sünden u n t e r a l l e n V ö l k e r n" (Luk. 24, 46. 47). Was stellt den Sohn Gottes unter die Macht eines solchen ihn innerlich nötigenden Muß? Wir begnügen uns an dieser Stelle mit einer doppelten Antwort.

Sofort am Anfange seines öffentlichen Auftretens giebt Jesus die feierliche Erklärung: „ich bin gekommen, das Gesetz und die Propheten zu e r f ü l l e n" (Matth. 5, 17), und am Ausgange seines Lebens wiederholt er, daß er auch seinen Todesgang gehe,

„auf daß die Schrift erfüllet werde" (Matth. 26, 24. 54. 56. Mark. 14, 21. Luk. 24, 25—27. 32. 44—46. Joh. 18, 32; 19, 24. 28. 36). Die gesamte Lehre und das gesamte Leben Jesu steht unter dem Gesetz der Schrifterfüllung, nicht bloß der Auslegung, sondern der Ausführung der alttestamentlichen göttlichen Offenbarungsgedanken (Joh. 3, 14; 5, 37. 39; 6, 45; 7, 38; 15, 25; 17, 12). Unter diesem Gesetz der Schrifterfüllung stehen mithin auch seine missionarischen Lehren, Anweisungen, Handlungen, wie er denn Luk. 24, 46 u. 47 die Missionspredigt ausdrücklich auf das „also ist es geschrieben" gegründet hat. Diese Autorität der Schrift, mit welcher Jesus die von ihm selbst verordnete Missionspredigt legitimiert, ist aber nichts anderes als eine Verlegung des Ursprungs des Missionsgedankens in Gott den Vater, in welchem das Mysterium von der Einleibung der Völker in die Hausgenossenschaft Gottes von den Äonen her verborgen gewesen, und durch den es vermittelst Offenbarung bereits zur ahnenden Kenntnis der alttestamentlichen Gläubigen gebracht worden ist. An diese Schriftoffenbarung ist Jesus gebunden; er muß des Vaters Wort einlösen, des Vaters Geheimnis jetzt, wo die Zeit zu seiner vollen Kundmachung gekommen ist, aus dem Stadium der Prophetie in das der thatsächlichen Ausführung hinüberleiten.

Bei dem direkten Sendungsauftrage Matth. 28, 18 u. 19 und Joh. 20, 21 stützt sich Jesus allerdings nicht auf die Schrift, wohl aber insofern auf die Autorität des Vaters, als er in der ersten Stelle ihn zurückführt auf die ihm vom Vater „gegebene Gewalt im Himmel und auf Erden" und in der zweiten auf seine eigne vom Vater veranlaßte Sendung. Diese Begründung erinnert uns an ein zweites Gesetz, unter welchem das gesamte Reden und Handeln Jesu steht, nämlich daß er nichts redet und thut, als was der Vater ihm gesagt und aufgetragen hat. Es ist ein besonderer Gegenstand seiner Gebetsaussprache, daß seine Jünger „wissen, alles, was er ihnen gegeben, sei vom Vater" und daß sie „erkannt haben wahrhaftig, daß der Vater ihn gesandt hat" (Joh. 17, 7 f.). Er ist sich vor Gott gewiß, daß er „die Worte, die ihm der Vater gegeben, den

Jüngern gegeben hat“, keine anderen, und daß er gerade durch diese treue Wiedergabe „den Vater verkläret und das Werk vollendet hat, das dieser ihm gegeben“ (V. 4 u. 8). So konnte er mit Grund der Wahrheit bezeugen: „meine Lehre ist nicht mein, sondern des, der mich gesandt hat“ (Joh. 7, 16; 8, 26; 14, 24; 15, 15); „ich thue nichts von mir selbst, sondern wie mich mein Vater gelehret hat, so rede ich“ (8, 28; 38, 40); „der Sohn kann nichts von ihm selber thun, als was er siehet den Vater thun, denn was derselbige thut, das thut gleich also auch der Sohn“ (5, 19); „der Vater, der mich gesandt hat, der hat mir ein Gebot gegeben, was ich sagen und reden soll“ (12, 49 f.; 5, 30; 6, 38); „alles ist mir übergeben von *meinem Vater*“ (Matth. 11, 27. Luk. 10, 22). Es kann nicht klarer gesagt werden, als in diesen sich immer wiederholenden Selbstzeugnissen, daß wir in den Lehren, Geboten, Thaten Jesu *Offenbarungen Gottes*, Gehorsamsbeweisungen Jesu gegen den *Willen des Vaters* haben. Die missionarischen Worte und Aufträge Jesu können von dieser Regel seines Lebens keine Ausnahme machen; auch sie haben ihren Ursprung in Gott und sind nichts andres als die treue Wiedergabe dessen, was der Vater dem Sohne geboten.

Wir haben mit diesen vorerst noch ganz allgemein gehaltenen Ausführungen den eigentlichen *Fundamentalsatz* der Missionslehre gewonnen; denn in der Gewißheit, daß der Ursprung der Mission in *Gott* liegt, wurzelt nicht nur aller subjektive Missionsgehorsam, sondern auch der gesamte objektive *Missionsbestand*. Nur dieselbe göttliche Autorität, die die Erzeugerin des Missionsgedankens ist, kann auch die Macht sein, welche kraft inwendigen Müssens zum Missionsdienst treibt (Joh. 10, 16. 1 Kor. 9, 16 f. Röm. 1, 14. Gal. 1, 16) und welche die sichere Grundlage und die Garantie für den Erfolg der Mission bietet. Freilich ist sie das alles nur für den *Glauben*; aber der Glaube ist auch lediglich die Hand, in welche das Missionswerk gelegt und der die Verheißung der siegreichen Ausführung gegeben ist (2 Kor. 4, 13. 1 Joh. 5, 4); der Nichtglaube kümmert sich kaum um die Mission, es sei denn, daß er sie zu selbstsüchtigen Zwecken mißbrauchte. Die

Missionslehre muß es daher auf solche Begründungen anlegen, die überzeugend und befriedigend für den Glauben sind. Aber man kann auch den christlichen Missionsgedanken auf einen andern als den göttlichen Ursprung gar nicht zurückführen. Jeder Versuch, ihn als das natürliche Produkt einer rein menschlichen Entwickelung zu erklären, scheitert an den geschichtlichen Thatsachen, eine Wahrheit, die, beiläufig bemerkt, von der größten apologetischen Bedeutung ist, da schon an der Unmöglichkeit einer natürlichen Erklärung des Ursprungs des christlichen Missionsgedankens die natürliche Erklärung der Entstehung des Christentums selbst scheitern muß. Es ist der Triumph des Glaubens, daß allein seine Erklärung dieses Geheimnisses die Lösung des Rätsels bringt.

II. Wenn die Mission nicht göttlichen Ursprungs ist, woher stammt sie dann? Machen wir uns zunächst die originale Größe des christlichen Missionsgedankens klar. Was zuerst in das Auge fällt, das ist der majestätische Universalismus, der seine Voraussetzung bildet; nämlich daß es sich handelt um die Aufrichtung eines geistlichen Universalreiches, in welches alle Völker sollen gesammelt werden, dessen Grenzen die Enden der Erde sind und für welches die Schranken der Nationalität, der Farbe, der Rasse, der Sprache, der Kultur, der Bildung, der sozialen Stellung, des Geschlechts, der Religion nicht existieren (Matth. 28, 19; 24, 14; 8, 11. Luk. 24, 47; 13, 39. Akt. 1, 8; 10, 34 f. Röm. 1, 14; 10, 12. Gal. 3, 28. 1 Kor. 12, 13. Eph. 1, 10; 2, 14 u. s. w.). Zum andern ist es die weitherzige Liebe, in der die Triebkraft zur Mission liegt, nämlich daß das Missionsmotiv ein durch und durch selbstloses ist und lediglich den Zweck hat, das in Christo bereitete Heil allen Menschen in der weiten Welt darzubieten, damit sie für Zeit und Ewigkeit gerettet werden (Matth. 9, 26 ff. Joh. 21, 15 ff. Röm. 1, 14—16. 2 Kor. 5, 14. Eph. 2, 7; 3, 6 ff. 2 Tim. 2, 4 u. s. w.). Zum dritten ist es der eigenartige Sendungsauftrag, in welchem die Garantie, wie die Art und Weise der Ausführung des Missionsgedankens gegeben ist, nämlich daß eine Sendung von Glaubensboten in alle Welt stattfinden und durch die Predigt des Evangelii vom Reich die Weltchristianisierung bewirkt werden soll. Jede Anwendung von Mitteln weltlicher Ge-

walt und List ist so sehr ausgeschlossen, daß vielmehr der Martyriumsweg des Leidens und Sterbens als unabtrennbar von dieser geistlichen Welteroberung in Aussicht gestellt wird (Matth. 10, 16ff.; 28, 19f.; 26, 52. Luk. 24, 46f. Joh. 15, 20f.; 16, 2ff. Akt. 9, 16. 1 Kor. 4, 9. 2 Kor. 4, 8ff.; 6, 4ff.; 10, 3f.; 11, 23ff. u. s. w.). Und nun fragen wir: woher soll das Christentum diesen majestätischen Universalismus, diese weitherzige Liebe und diesen eigenartigen Sendungsauftrag haben, wenn sie nicht göttlichen Ursprungs sind? Wo ist der irdische Boden, aus welchem diese den christlichen Missionsgedanken konstituierenden Mächte entsprossen sein können? Es bleibt nur die Annahme: es ist der zeitgeschichtliche Boden entweder des damaligen Judentums oder des damaligen Heidentums. Ein Blick in die Geschichte muß uns überzeugen, daß in dem einen so unmöglich wie in dem anderen der christliche Missionsgedanke seine Quelle haben kann.

1) Das Judentum, wie es uns zur Zeit Jesu und der Apostel entgegentritt, ist der Träger des engherzigsten national-religiösen Partikularismus [1]). Wohl ist die alttestamentliche Offenbarung voll missionarischer Prophetie; aber abgesehen davon, daß wir mit der Berufung auf diese Prophetie den Boden der rein natürlichen Erklärung verlassen und sofort wieder vor dem „Geheimnis" stehen, so ist es geschichtliche Thatsache, daß die universalistischen Keime dieser missionarischen Prophetie von dem späteren Judentum nicht nur nicht entwickelt, sondern fast zertreten worden sind. Nur ganz ausnahmsweise erinnert man sich in den kleinen Kreisen der israelitischen Frommen zur Zeit Jesu an den prophetischen Gedanken, daß der ersehnte Messias „von Gott bereitet sei vor allen Völkern, ein Licht zu erleuchten die Heiden" (Luk. 2, 31f.). Das Judentum war zum Judaismus geworden, es repräsentierte eine nationale, religiöse, ethische Engherzigkeit und Abgeschlossenheit, welche mit dem großartigen Universalismus, der weltumfassenden Liebe und dem charakteristischen Sendungsauftrage

---

1) Hausrath, Neutestamentl. Zeitgeschichte. Heidelberg 1868ff., I, 151. Nathanael, Zeitschrift für die Arbeit der evang. Kirche an Israel. 1888, 37: Der religiöse Universalismus und das Judentum.

des Neuen Testaments im grellsten Widerspruche stehen. Die Judaisierung der missionarischen Prophetie hängt aufs innerlichste zusammen mit der gesamten national-gesetzlichen Entwickelung des nachprophetischen Judentums. Die religiös-universalen Grundgedanken der messianischen Weissagung waren fast ganz zu national-politischen jüdischen Idealen versinnlicht worden. Indem die Juden den verheißenen Messias lediglich für sich, in majorem gloriam des Judentums, in Anspruch nahmen und ihn wesentlich zu einem nationalen Helden und politischen Befreier gemacht, war die messianische Weissagung — die eine Brücke von Israel hinüber zu den Völkern sein sollte — zu einer neuen Schranke zwischen Israel und den Völkern aufgerichtet und zu einer Stärkung des jüdischen Partikularismus gemacht worden. Ganz ebenso waren die religiös-sittlichen Grundgedanken des Gesetzes durch formales Satzungswesen der kleinlichsten Art zu einem solchen beschränkten national-jüdischen Zeremonieendienst mechanisiert worden, daß notwendigerweise der Israelit in dem Vorurteil immer mehr bestärkt werden mußte, zwischen ihm und den Völkern sei eine unübersteigliche Kluft befestigt. Die unausbleibliche Folge sowohl der Nationalisierung der Messiashoffnung wie der Zeremonialisierung des Gesetzes war die Nährung des jüdischen Stolzes auf seine Auswahl vor den Völkern der Erde und damit die Verkümmerung der missionarischen Prophetie.

Am ausgeprägtesten tritt uns diese jüdische Exklusivität und Gesetzesveräußerlichung im Pharisäismus entgegen, einer Geistesrichtung, welche zur Zeit Jesu und der Apostel das Judentum völlig beherrscht. Es ist die stärkste Ironie auf jeden Versuch einer Herleitung des neutestamentlichen Missionsgedankens aus dem pharisäischen Judentum, daß es Gott gefallen hat, einen Mann zum Hauptträger desselben zu berufen, der einer der extremsten unter den Pharisäern gewesen und dem die bloße Hinweisung auf diese Thatsache genügt, um die Unmöglichkeit zu beweisen, daß sein Evangelium „menschlich" sei (Gal. 1, 11 ff.). Und was Jesum selbst betrifft, so bemerkt er allerdings gelegentlich (Matth. 23, 15), daß den Pharisäern eine gewisse proselytierende Thätigkeit, die sie nach ihrer marktschreierischen Weise wohl mit großem Geräusch

ins Werk zu setzen pflegten, nicht ganz fremd war; aber abgesehen davon, daß der in Rede stehende Ausspruch nur vereinzelte Versuche dieser Art (ἕνα προσήλυτον) im Auge zu haben scheint, bezeichnet er diese Proselytierung auch ausdrücklich als „Heuchelei“, da sie nicht nur im Widerspruch mit den engherzigen Grundsätzen des Pharisäismus stand, sondern auch die Judengenossen, die sie gewann, zu noch engherzigeren Fanatikern des Pharisäismus machte, als die eingeborenen Vertreter desselben selbst es waren.

Allerdings proselytierte das Judentum [1]), das außerpalästinensische mehr als das palestinensische; aber diese Proselytierung ist weit etwas anderes als die neutestamentliche Mission. Es giebt zur apostolischen Zeit eine ausgedehnte jüdische Diaspora, und diese hat der apostolischen Mission sehr wesentliche Dienste geleistet dadurch, daß sie allgemeine, monotheistische Wahrheiten und speziell die jüdische Messiashoffnung weithin verbreitete und der apostolischen Mission die natürlichsten Stationspunkte bot, um welche sich jene wahrheitsuchenden Heiden sammelten (Akt. 10, 2; 13, 43. 50; 16, 14; 17, 4. 17; 18, 7), die für die apostolische Predigt sich besonders empfänglich erwiesen. Die Diasporajuden standen auf einem relativ freieren, geistigeren Standpunkte als ihre palästinensischen Volks- und Glaubensgenossen, wurden aber dafür von diesen verächtlich als halbe Ketzer behandelt (Joh. 7, 33 ff.). Selbst auf die griechische Bibel blickten die palästinensischen Juden mit einer gewissen Verachtung und schmähten den Gebrauch der heidnischen Sprache. Wie empfindlich das Volk von Jerusalem in diesem Punkte dachte, beweist die Thatsache, daß am Pfingstfeste 59 die gegen Paulus erbitterte Menge sofort sich beruhigte, als derselbe hebräisch zu ihr redete, nachdem sie geglaubt, daß sie es mit einem gehaßten Hellenisten zu thun hätte (Akt. 22, 2). Ja bis in die sonst so ideale jerusalemische Christengemeinde hinein erstreckte sich das gespannte Verhältnis zwischen Hebräern und Hellenisten (Akt.

1) Hausrath II, 101. 103. 116. 141. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine (Leipzig 1871) III, 506. Tzschirner, Der Fall des Heidentums (Leipzig 1829), 172.

6, 1). Ohne Zweifel waren die hellenistischen Juden infolge ihrer vom Pharisäismus unabhängigeren Richtung im ganzen empfänglicher für das Evangelium als die palästinensischen, wie sich nicht nur sofort am Pfingstfeste (Akt. 2, 5), sondern auch wiederholt auf den Paulinischen Missionsreisen zeigt (Akt. 14, 1; 17, 4. 12; 18, 2. 24 ff.; 19, 8) und aus den speziell an die Diaspora der Judenchristen gerichteten Briefen des Petrus, des Jakobus und an die Hebräer hervorgeht. Allein trotz der mehr oder weniger spiritualisierenden, allegorisierenden und liberalisierenden Richtungen, welche die hellenistischen Judenschulen charakterisieren, fehlte auch der jüdischen Diaspora nicht nur der religiös-universalistische Zug, den die Erzeugung des neutestamentlichen Missionsgedankens voraussetzt, sondern auch jede Spur eines Sendungsauftrages. Wohl wird die Septuaginta verbreitet, auch durch eine zum Teil apokryphische Litteratur das Heidentum bekämpft und das Judentum als im alleinigen Besitz der Wahrheit angepriesen [1]), aber eine eigentliche Mission fehlt; selbst in der alexandrinischen Schule findet sich nichts davon, trotz der universalistischen Privatansichten, mit denen ein Philo allegorische und abstrakt philosophische Spielereien treibt. Wohl nehmen die Diasporajuden zahlreiche Proselyten aus den Heiden in ihre Kultusgemeinschaft auf; aber erstens lassen sie diese Heiden mehr an sich herankommen, als daß sie sie aufsuchen oder gar in die Ferne Missionare zu ihnen senden, und zweitens blieben diese Proselyten immer nur Vorhofsjuden, nur eine Art Israeliten zweiter Klasse, selbst wenn sie, was nicht allzu oft geschehen zu sein scheint [2]), die Beschneidung empfangen hatten. Das pharisäische Judentum erkannte sie niemals als vollbürtige, dem eigentlichen Samen Abrahams gleichberechtigte Israeliten an. Sie wurden als die „Räude Israels" bezeichnet, und es ging von ihnen das Sprichwort: „Traue nicht dem Proselyten, es sei denn im vierzigsten Glied" [3]). Nur wer dem Fleische nach von Abraham abstammt, ist ein vollbürtiger Israelit

1) Hausrath II, 103. 130.
2) Ebd. 115. 120.
3) Ebd. 121. 349.

(Matth. 3, 9. Joh. 8, 33 ff. 2 Kor. 11, 22. Gal. 3, 7 ff. Phil. 3, 4 f.). Selbst durch die strengste Gesetzesbeobachtung konnte der Proselyt aus den Heiden den Adel der Abrahamskindschaft sich nicht verdienen; er blieb immer ein Fremdling [1]). Das hellenistische Judentum stand auch in diesem Punkte ein wenig weitherziger. Ihm galt die Zugehörigkeit zur israelitischen Kultusgemeinde als ein engeres Gemeinschaftsband, aber eine Schranke blieb auch hier. Selbst das alexandrinische hellenisierte Reformjudentum behielt trotz all seines liberalisierenden Kosmopolitismus und seiner philosophischen Schwärmerei seinen jüdischen Stolz. Die Seelen Israels gehören einer höheren Ordnung an als die der Heiden [2]). Die Proselyten waren lediglich passive Glieder der israelitischen Gemeinden und weit entfernt davon, als „Bürger mit den Heiligen und Gottes Hausgenossen" zu gelten. An eine selbständige Gemeindebildung mit heidnischen Elementen dachte auch die fortgeschrittenste jüdische Diaspora mit keinem Gedanken. Im Gegenteil: als die christliche Mission mit dem unbeschränkten Rechte der Heiden auf solche Einbürgerung in die Hausgenossenschaft Gottes Ernst machte, erhob auch das außerpalästinensische Judentum den energischsten, bis zu blutigen Verfolgungen sich steigernden Widerstand. Stephanus wird gerade von den Hellenisten und unter ihnen von den Anhängern der alexandrinischen Schule vor den jüdischen Rat geschleppt und auf ihren Betrieb zum Tode verurteilt; und ein Hellenist, Saulus, ist es, der Wohlgefallen an seinem Tode hat (Akt. 6, 9. 11; 8, 1). Gerade die Griechen sind es, die dem Paulus in Jerusalem nachstellen, daß sie ihn töten (9, 29). Fast überall in den jüdischen Diasporagemeinden erhebt sich gerade dann eine vom fanatischen „Neid" getragene Verfolgung, sobald den Heiden die Thüre des Glaubens aufgethan und dasselbe himmlische Bürgerrecht zugesprochen wird wie den gläubigen Kindern Israels (Akt. 13, 45 ff.; 14, 2. 4. 19; 17, 5. 13; 18, 12; 19, 9. 21. 27 ff.; 22, 22). Mit demselben Zelotismus wie die

1) Vgl. den Artikel „Proselyten" in Riehm, Handwörterbuch des biblischen Altertums. Bielefeld 1884.

2) Hausrath II, 127. 138. 141. 165.

palästinensischen Juden „wehren“ auch die Hellenisten „zu sagen den Heiden, damit sie selig werden“ (1 Thess. 2, 14 ff.) — eine Feindschaft, welche unerklärlich bliebe, wenn durch das Judentum der apostolischen Zeit ein Zug jenes religiösen Universalismus gegangen wäre, der die Voraussetzung des neutestamentlichen Missionsgedankens ist.

Aber zugegeben, daß sich in der jüdischen Diaspora einige verlaufene universalistische Strahlen gefunden, die dann immer auf ein unbefangeneres Verständnis der alttestamentlichen missionarischen Prophetie zurückgeführt werden müßten — wie hätte Jesus durch sie zu seinen Missionsgedanken angeregt werden sollen, da er, wie es scheint, geflissentlich jeden Verkehr mit Hellenisten gemieden hat? Es ist ein weittragendes missionsprophetisches Wort, mit welchem er den Annäherungsversuch der Hellenen gelegentlich seines letzten Aufenthaltes in Jerusalem abwehrt: „es sei denn, daß das Weizenkorn in die Erde falle und ersterbe, so bleibt es allein, wo es aber erstirbt, so bringt es viele Früchte“ (Joh. 12, 20 ff.). Wir möchten in diesem Zusammenhange nur die Bemerkung daran knüpfen, daß Jesus aus einer gewissen Schonung, oder wenn man will pädagogischen Akkommodation die nationale jüdische Befangenheit getragen hat, um jedem fanatischen Ausbruch derselben vor der Zeit vorzubeugen und sich so bis zuletzt den messianischen Einfluß auf das israelitische Volk als Ganzes zu ermöglichen. Nichts hätte ihm die Herzen dieses Volkes von vornherein sicherer entfremdet, als eine Gemeinschaft mit Hellenisten oder gar Nichtjuden, und darum vermied er sie. Aber daß er genötigt war, so pädagogisch-subtil zu handeln, wenn er in Israel auf Eingang rechnen wollte, beweist das nicht, daß seine Missionsgedanken auf dem jüdischen Boden nicht gewachsen sein können?

Paulus war allerdings von Haus aus ein Diasporajude und sein Kindheitsaufenthalt in Tarsus gehört gewiß zu den göttlichen Pädagogien auf seinen Missionsberuf. Aber ebenso gewiß ist es, daß er von Tarsus den Missionsgedanken selbst nicht mitgebracht hat. Abgesehen davon, daß er seine Vaterstadt vermutlich schon in ziemlich früher Jugend verlassen — wäre jener Gedanke, wenn auch nur keimhaft, damals bereits in ihn gepflanzt gewesen, so

hätte er weder der Todfeind des Stephanus, noch der fanatische Pharisäer und maßlose Zelot um das väterliche Gesetz werden können, als welcher er im Neuen Testament zuerst auftritt; er hätte dann auch auf dem Wege eines geraden Fortschritts zu seiner Missionserkenntnis gelangen müssen. Er bedurfte aber erst einer Bekehrung und nach der Bekehrung einer Offenbarung, bevor er zu dieser Erkenntnis gelangte, die ihm darum auch als etwas absolut Neues erschien. Für ihn war dann allerdings die von Jesus beobachtete Schonung der jüdischen nationalen Empfindlichkeit nicht mehr not. Jetzt war das Weizenkorn in der Erde erstorben; nicht bloß der Kreuzestod Jesu war erfolgt, sondern auch über das jüdische Volk war das Todesurteil gesprochen, weil es durch die Verwerfung seines Messias seinen Missionsberuf als Volk verfehlt hatte, und weil jetzt die Loslösung des messianischen Heils von dem israelitischen Volksganzen, das auch seiner politischen Auflösung entgegenging, notwendigerweise erfolgen mußte. Jetzt war die Heidenmissionszeit gekommen und in Paulus der Mann bereitet, der der Herold dieses nun offenbaren Mysteriums von der Einverleibung der Völker in die Hausgenossenschaft Gottes werden sollte.

Wie ferne dem Judentum missionarische Gedanken im Sinne des Paulus lagen, erhellt endlich aus der langen und heftigen Opposition der Judenchristen gegen die Gleichberechtigung der Heiden an dem messianischen Heile mit dem erwählten Volke Israel und ihre lediglich an den Glauben gebundene Aufnahme in die christliche Kirche. Es fehlt bereits zur Zeit Jesu nicht an andeutenden Zügen dafür, daß selbst der Kreis der Zwölfe von dem Banne der nationalpolitischen Messiashoffnung Israels keineswegs völlig frei war (Matth. 18, 1; 20, 21. Mark. 10, 37. Luk 19, 11; 24, 21. Akt. 1, 6), und es ist charakteristisch, wie Jesus dieses jüdische Ideal seiner Jünger durch die Hinweisung auf ihren Missionsberuf korrigiert (Luk. 19, 12ff. Akt. 1, 8). Wichtiger ist, daß selbst nach Pfingsten besondere göttliche Pädagogien notwendig werden, um die Heidenmission im Kreise der Urapostel zu legitimieren. Die halbe Apostelgeschichte, ist dem Nachweise gewidmet, unter welchen göttlichen Leitungen und mensch-

lichen Kämpfen der Paulinische Missionsgedanke erst allmählich das Bürgerrecht in der christlichen Kirche erlangte. Jedenfalls wird dadurch die Thatsache konstatiert, daß der christliche Missionsgedanke aus dem Judentum nicht herübergebracht worden sein kann, sondern den Judenchristen als etwas Neues, mit ihren nationalen und gesetzlichen jüdischen Anschauungen durchaus in Widerspruch stehendes erschien. Ohne diese Thatsache bliebe der ganze Kampf wider den Paulinismus absolut unerklärlich. Denn dieser Kampf ist in seinem innersten Wesen nichts anderes als Opposition gegen den christlichen Universalismus, der den Heiden ohne die Nötigung des Jüdischwerdens das Bürgerrecht in der christlichen Kirche zuspricht und so die direkte Heidenmission rechtfertigt. Nach den Paulinischen Briefen, speziell dem Galaterbriefe, steht allerdings die auf dem vollen Verständnis der heilsgeschichtlichen Bedeutung des Todes Jesu fußende Lehre von der Gerechtigkeit nicht aus dem Gesetz, sondern aus dem Glauben im Mittelpunkte des Streits; aber das ist kein Widerspruch mit der Darstellung der Apostelgeschichte, sondern es charakterisiert nur die dem Paulus eigentümliche Tiefe der Auffassung, nämlich daß er prinzipiell zu Werke geht, den Streit auf seine Wurzel zurückführt und die praktische Missionsfrage auf dogmatischer Grundlage zu lösen sich bemüht. Ist die Lehre von der Glaubensgerechtigkeit sieghaft begründet, so ist auch die Missionsfrage im Paulinischen Sinne erledigt, wie umgekehrt die praktische Durchführung der Heidenmission auch die Lehre von der Gesetzesgerechtigkeit notwendigerweise aufhebt (Akt. 15, 10 f. Gal. 2, 16). Wir haben also denselben Streit in den Paulinischen Briefen wie in der Apostelgeschichte, nur hier unter dem praktischen Missionsgesichtspunkte, dort unter dem dogmatischen Lehrgesichtspunkte. Von hier aus wird die Unmöglichkeit einer Ableitung des Missionsgedankens aus dem Judentum erst zur vollen Evidenz gebracht. Denn das Judentum als eine national bestimmte Gesetzesreligion ist in sich selbst ein Widerspruch gegen eine alle Völker umfassende Religion des Glaubens, weil das Judentum von seinem Gesetze das Heil abhängig macht und die Aufrichtung dieses als Ordnung des jüdischen Volkslebens aus-

geprägten Gesetzes für die Völker diesen eine mit ihrer Eigenart unverträgliche Last auflegt. Ohne Loslösung von dem jüdischen Gesetze, speziell der durch die Beschneidung bewirkten Zugehörigkeit zu dem nationalen Israel, ist eine Völkermission absolut unmöglich. Darum kann der neutestamentliche Missionsgedanke nicht aus dem Judentum stammen, weil dieses sich selbst nicht aufgeben will und doch sich selbst aufgeben mußte, wenn es die Loslösung von seinem Gesetze proklamierte. Der Sieg des Paulinischen Missionsgedankens in der christlichen Kirche war notwendigerweise gleichbedeutend mit der Loslösung dieser Kirche von dem nationalen und gesetzlichen Judentum.

Es ist endlich eine charakteristische Thatsache, daß das Judentum sich nicht zu einer Gegenmission entschloß, als das junge Christentum für sich die Welt zu erobern begann und ihm außer einer großen Zahl seiner Volksgenossen so viele Proselyten abgewann. Die Geschichte weiß wohl von Verfolgungen der Christen seitens des Judentums, aber sie meldet nichts von einer Mission desselben behufs seiner eigenen Ausbreitung unter den Völkern. Bis auf den heutigen Tag zählt das Judentum nicht zu den missionierenden Religionen, obgleich es je und je einen Proselyten macht. Gottes erzieherische Weisheit ließ das Heil für die Welt allerdings von den Juden kommen, sie bereitete in Israel die Weltreligion vor; aber das Judentum verkannte und verfehlte seinen Missionsberuf, indem es diese Religion zur bloßen Volksreligion degradierte und als solche unfähig machte, den Gedanken der Weltmission, der keimartig in seiner messianischen Prophetie lag, auch nur zu entwickeln, geschweige ihn unabhängig von dieser Prophetie aus sich selbst zu erzeugen.

2) Ebenso wenig war das Heidentum, wie wir es aus der Zeit Jesu und der Apostel kennen, imstande, den neutestamentlichen Missionsgedanken hervorzubringen, schon darum nicht, weil ihm die Idee einer Weltreligion auf Grund seines Wesens als Polytheismus etwas absolut Fremdes war. Aus dem Wesen des Heidentums als Polytheismus ergeben sich nämlich zwei für unsern Gedankengang bedeutungsvolle Konsequenzen: erstens die Nationalisierung der Religion und zweitens die Zerstörung der Einheitlich-

keit des Menschengeschlechts; Konsequenzen, welche mit zwingender Notwendigkeit den religiösen Universalismus unmöglich machen. Das antike Heidentum zerfällt in eine Menge von Nationalreligionen [1]); jedes Volk hat seine eignen Gottheiten, und diese Gottheiten stehen den Gottheiten andrer Völker nicht nur als fremde, sondern als feindliche Gewalten gegenüber und scheiden Nation von Nation. Sie vertreten ausschließlich das parteiische Interesse der Nationen, die ihnen dienen, und sind nur die unsichtbaren Herren und Könige derselben mit der Aufgabe, diese bestimmten Völker bzw. deren Länder als ihr besonderes Gebiet zu beschützen und zu regieren. Daher befolgten bei ihrer Welteroberung die Römer den Grundsatz, daß man in jedem Lande die diesem eigentümlichen Götter verehren müsse. Sua cuique civitati religio est, nostra nobis, lautet Ciceros bekannte Erklärung. Wenn dieser heidnische Zug, der die Götter nationalisiert, lokalisiert, als Volksgeister personifiziert, selbst das Volk der Offenbarung so beeinflußt, daß es immer wieder der Versuchung unterliegt, den einen wahrhaftigen Gott zu seinem bloßen Nationalgott zu machen, wie hätte sich das Heidentum zu dem Gedanken einer alle Nationen umfassenden einheitlichen Weltreligion von seinen polytheistischen Anschauungen aus emporschwingen sollen?

Nun stellt uns das neutestamentliche und nachneutestamentliche Zeitalter allerdings vor die merkwürdige Thatsache einer immer üppiger wuchernden Religionsmischung innerhalb der griechisch-römischen Völkerwelt, speziell in Rom selbst, und in ihrer Weise gehört auch diese Religionsmischung zu den präparatorischen Wegen, welche die apostolische Mission in eine „Erfüllung der Zeit“ fallen ließen. Unleugbar konstatiert sie das Vorhandensein einer religiösen Unbefriedigtheit durch die eigne Volksreligion, ja bis zu einem gewissen Grade einen Religionshunger, den die nationalen Gottheiten nicht zu stillen vermögen; aber gerade darum ist sie vielmehr das Gegenteil des neutestamentlichen Missionsgedankens als die Erzeugerin desselben. Denn den Trieb, durch Ausbreitungsthätigkeit sich zur Weltreligion zu machen, kann selbstverständlich

1) Allg. Miss.-Z. 1885, 449: Weltreligion und Volksreligion.

nur eine solche Religion in sich aufkommen lassen, welche von der gewissen Überzeugung getragen ist, im Besitze der Wahrheit zu sein und dem religiösen Bedürfnis des Menschen volles Genüge zu gewähren. Wie sollte also der grundsatzlose, wildwachsende Synkretismus der Erzeuger dieses Triebes gewesen sein können, da er die mehr oder weniger bewußte Erkenntnis darstellt, daß das polytheistische Heidentum eine Religion der Wahrheit nicht besaß! Dieser Synkretismus ist das Zeichen der Auflösung der alten heidnischen Religionen gerade so wie der Eklekticismus das Zeichen der Auflösung der alten philosophischen Systeme war. Man mag aber in Auflösung begriffene polytheistische Religionen noch so sehr durcheinander mischen, ein solches mixtum compositum kann wohl einen religiös indifferenten und toleranten Kosmopolitismus verbreiten, aber nimmermehr der Mutterschoß jener siegesgewissen Glaubensüberzeugung werden, welche der Macht der religiösen Wahrheit die Gewinnung der ganzen Welt zutraut.

Daß die antik-heidnische Religionsmischung weit davon entfernt war, an eine Bekehrung aller Völker zu einer einigen religiösen Wahrheit auch nur zu denken, geschweige eine Art Mission für dieselbe zu organisieren, folgt mit Evidenz aus der Thatsache, daß, soviel fremde Götter und Kulte auch neu eingeführt wurden, die alten Götter und Kulte ruhig daneben fortbestanden, und daß die Feier zahlreicher neuer religiöser Feste den alten wenig Abbruch that. Die alten Götter waren auf die neuen und die neuen auf die alten nicht eifersüchtig, obgleich eine gewisse Konkurrenz besonders unter den zeitweiligen Modegottheiten nicht ausgeschlossen war. Auf ausschließliche Verehrung machte keine weder unter den alten noch unter den neuen heidnischen Gottheiten Anspruch. Nur der Christengott machte davon eine Ausnahme; und eben darum, weil er der alleinige Gott sein und die heidnischen Götter nicht neben sich dulden wollte, wurde das Christentum selbst nicht geduldet. Hätte der Christengott sich mit derselben Stellung im heidnischen Pantheon begnügt, welche die polytheistische Religionsmischung den Göttern fremder Völker anwies, so würde gegen seine Verehrung nichts eingewendet worden sein. Das Christentum schließt aber den Synkretismus aus; es kann nicht zugeben, daß sich aus der Fülle vieler Götter

und Kulte jeder nach seinem Belieben diejenigen auswählt, die ihm gefallen und sich so aus verschiedenen Elementen eine eigne Religion zusammenbaut. Es liegt also auf der Hand, daß es ein Widerspruch in sich selbst wäre, wollte man den heidnischen Synkretismus zum Vater des neutestamentlichen Missionsgedankens machen.

Endlich ist nicht zu übersehen, daß der Einzug fremder Götter und Kulte nur teilweis aus Motiven religiöser Unbefriedigtheit zu erklären ist; er wurde auch bewirkt infolge der Entstehung der großen Weltreiche. Sowohl durch das Reich Alexanders des Großen wie noch mehr durch das der Römer kam die in Rede stehende Religionsmischung eigentlich erst in Fluß. Ein Interesse an den Religionen als solchen hat dabei nicht mitgewirkt. Bei dem engen Zusammenhange, in welchem Volkstum, Staatsleben, Kunst, Bildung mit der heidnischen Religion standen, war es nur möglich, die ersteren auf ein anderes Reichswesen zu übertragen, wenn man sie von der letzteren nicht loslöste, wie wiederum umgekehrt im antiken Heidentum von einer isolierten Übertragung der Religion auf die Angehörigen eines andern Volks keine Rede sein konnte. So machte die wachsende Völkermischung eine Religionenmischung unausbleiblich, dem Austausch der gegenseitigen Kulturen folgte ein Austausch der Kulte. Aber die so sich vollziehende Verbreitung fremder Religionen geschah aus kulturpolitischen und staatspolitischen Gründen, nicht aus religiöser Wahrheitsüberzeugung. Was speziell das römische Weltreich betrifft, das für uns hier wesentlich in Frage kommt, so befolgte dasselbe auf der einen Seite den echtheidnischen Grundsatz, in jedem Lande die diesem eigentümlichen Götter zu verehren, während es auf der andern Seite wieder echt heidnisch danach trachtete, durch ein gemeinsames Religionsband die seiner Herrschaft unterworfenen verschiedenen Völkergattungen gewissermassen wieder zu einer einheitlichen Nation zusammenzuschweißen. Der erste Grundsatz ergab die Gestattung möglichst großer religiöser Freiheit an die beherrschten Völker, der zweite die Proklamierung einer Reichsgottheit als des Symbols der Reichseinheit und des Reichsschutzes. Beide nur scheinbar im Gegensatz zu einander stehenden heidnischen Grundsätze wurden durch eine staatskluge Religionenmischung in der Weise in Ein-

klang gebracht, daß die Götter der besiegten Nationen, besonders die kräftigsten, bei den Römern eingeführt wurden, sowohl um sich ihrer Gunst zu versichern, als um die Besiegten mit den Siegern auszusöhnen und wiederum daß römische Gottheiten einen Platz erhielten in den fremden Nationalreligionen, um durch dieselben den Reichsverband herzustellen, ein Bestreben, dem besonders die Einführung des Kaiserkultus dienen mußte. Alle Religionen erfreuten sich so der weitgehendsten Toleranz, sobald ihre Anhänger mit der Aufnahme ihrer Götter in das römische Pantheon zufrieden und mit der Ausübung eines gewissen religiösen Staatskultus einverstanden waren, bzw. den Divis Augustis ihre Huldigung nicht versagten, Bedingungen, welche nur die Christen zu erfüllen sich weigerten, die darum auch als Staatsfeinde betrachtet und verfolgt wurden. Daß diese aus religiöser Indifferenz und politischer Staatsklugheit geborne Religionsmischung, gegen welche schon das Judentum aufs energischste protestiert, die Anregung zu dem neutestamentlichen Missionsgedanken gegeben haben soll, ist eine Absurdität.

Dazu kommt, daß der neutestamentliche Universalismus dem antiken Heidentum auch darum fremd sein mußte, weil der Polytheismus mit der Einheit Gottes auch die Erkenntnis der Einheit des Menschengeschlechts verloren hatte. Als Paulus den Athenern verkündigte, daß Gott „von einem Blute aller Menschen Geschlechter auf dem ganzen Erdboden wohnen gemacht und Ziel gesetzt und zuvor versehen habe, wie lange und wie weit sie wohnen sollten", da sagte er den weisheitsstolzen Griechen etwas ganz Neues. Das antike Heidentum wußte nichts davon, daß alle Menschen ohne Unterschied der Nationalität und des Standes Gegenstand der Liebe sein sollen; die allgemeine Menschenwürde, welche dem Menschen als solchem eignet, weil er zu Gottes Ebenbilde geschaffen und Glied einer Familie ist, die Gott zum Vater hat, kennt es nicht. Der Mensch tritt hinter den Bürger, die Menschheit hinter den Staat zurück. Ethik und Politik fällt selbst einem Idealisten wie Plato zusammen. Wohl rühmt man sich seiner Humanität; aber beschränkt dieselbe auf die Genossen des eignen Volks und auf bevorzugte Stände. Der Ausländer, der Barbar, der Sklave und teilweis sogar das Weib gelten nicht als gleichberechtigte Menschen. Noch gegen Ende

des 2. Jahrhunderts spottet Celsus, daß das Christentum sich der Weber, Schneider und Gerber, der Thoren, Sklaven und Weiber annimmt. Der unendliche Wert einer Menschenseele, die ewige Bedeutung jeder einzelnen menschlichen Individualität ist dem alten Heidentum vollends ein verschlossenes Geheimnis. Wie wäre es imstande gewesen, sich in gleicher Weise als Schuldner der Griechen wie der Barbaren, der Weisen wie der Unweisen zu erkennen und den Grundsatz zu proklamieren, daß es ein Reich des Glaubens, der Wahrheit und der Liebe gebe, in welchem nicht Jude noch Grieche, nicht Knecht noch Freier, nicht Mann noch Weib einen Unterschied macht? Wo aber diese Erkenntnis nicht vorhanden ist, da fehlt die Grundvoraussetzung der neutestamentlichen Missionsidee.

Diese Grundvoraussetzung findet sich auch weder in der griechischen noch in der römischen Philosophie. Wohl scheint es, als wolle die Idee eines allgemeinen Menschentums hier und da zum Durchbruch kommen, ja die Stoiker reden sogar von einer Brüderlichkeit und allgemeinen Menschenpflichten; aber es ist ein bloßes Spiel mit abstrakten Gedanken, das irgendwelche praktische Folge nicht hat. Die Philosophie ist eine durch und durch aristokratische Erscheinung, die mit Verachtung auf das ungebildete Volk sieht. Wie hätte unser Herr Jesus Christus, selbst wenn er dazu Gelegenheit gehabt, bei ihr in die Schule gehen können, da er den Herrn Himmels und der Erde preist, „daß er solches den Weisen und Klugen verborgen und den Unmündigen geoffenbaret habe“ (Matth. 11, 25), und wie wäre die damit übereinstimmende kühne Ironie des Paulus auf die Weisheit der Welt (1 Kor. 1, 19—28) verständlich, wenn er von den heidnischen Philosophen die Anregung zu den universalistischen Gedanken empfangen hätte, in denen seine Missionsauffassung wurzelt! Bei der Willigkeit, mit welcher der Apostel der Heiden die religiösen Wahrheitsahnungen anerkennt, die er bei den griechischen Dichtern fand (Akt. 17, 28), würde er auch an die universalistische Doktrin angeknüpft haben, hätte er eine solche bei den Philosophen entdeckt. Und endlich: philosophische Abstraktion ist ein ander Ding als religiöse Realität. Niemals vermag die bloße Philosophie eine positive religiöse Bewegung hervorzubringen; sie kann religiösen Glauben durch ihre

Kritik und ihre Lehren zersetzen, aber sie kann ihn nicht erzeugen; sie kann den aristokratischen Kreisen der Gebildeten eine Art religiöses Surrogat geben, aber niemals dem Volke eine Religion. Die antik-heidnische Philosophie, wie sie uns im Zeitalter Jesu entgegentritt, spielt allerdings mit manchem schönen ethischen Gedanken, aber eine religiöse Wahrheit hat sie nicht [1]). Selbst angenommen: die damalige Philosophie wäre eine Sucherin nach Wahrheit gewesen — auch dann hätte sie die Erzeugerin des Missionsgedankens nicht werden können, denn Missionsgedanken erzeugt nur eine Religion, die im Besitze der Wahrheit ist. Wie es ein ganz vergebliches Bemühen ist, das Christentum selbst aus den Zeitverhältnissen zu erklären, so kann auch sein Missionsgedanke nicht aus denselben erklärt werden.

3) Aber wenn wir die Mission für einen dem Evangelio Christi originalen Gedanken erklären und ihr wie diesem Evangelio selbst einen göttlichen Ursprung vindizieren — woher stammt sie dann bei den anderen missionierenden Religionen? Bezüglich des Mohammedanismus ist diese Frage leicht und schnell beantwortet, da er erst sechs Jahrhunderte später als das Christentum in die Geschichte eingetreten ist. Es ist für die vorliegende Beweisführung nicht einmal notwendig, daß wir den Unterschied zwischen christlicher und mohammedanischer Mission fixieren, da die Thatsache schwerlich bestritten werden dürfte, daß der Islam seine Missionsgedanken dem Christentum entlehnt hat und daß die Entlehnung zu einer Karikatur derselben geworden ist. Auch die Frage ist dabei ohne Bedeutung, ob Mohammed selbst oder erst seine Nachfolger den Islam zu einer Missionsreligion gemacht haben; jedenfalls ist es geschehen in Abhängigkeit vom Christentum.

Viel schwieriger ist die Frage betreffs des Buddhismus, der ältesten außerchristlichen Missionsreligion. Das freilich ist bei dem heute noch herrschenden Dunkel über die Abfassungszeit der urkundlichen buddhistischen Quellen, die vermutlich eine viel spätere ist als gewisse moderne Enthusiasten des Buddhismus unter den europäischen

1) In überzeugender Weise liefert den Beweis für die Ohnmacht der philosophischen Ethik Baumgarten, Seneca und das Christentum. Rostock 1895.

Gelehrten anzunehmen geneigt sind [1]), eine noch ganz ungewisse Sache, ob der Stifter des Buddhismus selbst Missionsgedanken geäußert hat. Soweit die historische Kritik bis jetzt ein einigermaßen sicheres Urteil gestattet, darf als geschichtliche Thatsache betrachtet werden, daß in den drei ersten Jahrhunderten nach dem Tode des Buddha, also vom 6. bis 3. Jahrhundert v. Chr., der Einfluß der neuen Religion auf die Gangesländer beschränkt geblieben ist und schwerlich auch nur das Pandschab erreicht, geschweige die Grenzen Indiens überschritten hat. „Die Sagen von Missionen, die in jene frühste Zeit verlegt werden, haben keinen historischen Wert.“ Die uranfängliche buddhistische Gemeinde setzte sich lediglich aus mönchischen Religiosen zusammen [2]). Was aber kaum in Zweifel gezogen werden zu können scheint, ist, daß auf dem von dem König Asôka um das Jahr 246 v. Chr. berufenen dritten buddhistischen Konzil zu Pataliputra die Aussendung von Missionaren nicht nur beschlossen, sondern auch ins Werk gesetzt worden ist, um auch in fremden Ländern die Lehre des Buddha auszubreiten, ein Beschluß, bei dem ohne

---

1) Köppen, Die Religion des Buddha und ihre Entstehung. Berlin 1857, I, 142. 184. Die ganze buddhistische Chronologie hat lediglich einen mythischen Wert und ist voll Widersprüche, 118 ff. 145. Auch was wir heute buddhistische Lehre zu nennen pflegen, „ist eine ungeordnete, unverdaute Masse, in welcher die Grundsätze und Ansichten der verschiedenen Schulen und Zeiten bunt durcheinander gemischt liegen“, 151. — Eitel, Buddhism: its historical, theoretical and popular aspects. London 1873, p. 15. 24. — M. Müller, Essays. Leipzig 1869, I, 171. 206. — Silbernagl, Der Buddhismus nach seiner Entstehung, Fortbildung und Verbreitung. Eine kulturhistorische Studie. München 1891. Eine kompilatorische Arbeit auf Grund der Quellenschriften, die über den gegenwärtigen Stand der Buddhismuslitteratur am besten orientiert. „Vor dem 4. Jahrhundert nach Buddhas Tode gab es keine Schriftwerke im Buddhismus, sondern die Lehre Gotama Buddhas pflanzte sich bis zu dieser Zeit durch mündliche Überlieferungen fort“, 43. Vgl. auch M. Müller, Natürliche Religion. Leipzig 1890, 540. — Es ist charakteristisch für die angebliche Objektivität einer gewissen Richtung unter den Religionsforschern, daß sie die Abfassungszeit der nichtchristlichen Religionsurkunden gern in ein möglichst hohes Altertum hinaufrücken, während sie die der christlichen möglichst herunterzusetzen suchen.

2) Köppen, 144. 188. 136. 329.

Zweifel auch politische Gründe mitgewirkt haben [1]). Die Ausbreitung des Buddhismus durch Mission scheint seit jenem Konzil jahrhundertelang fortgegangen und das allmähliche Ergebnis derselben die teilweise oder gänzliche buddhistische Eroberung von Kaschmir, Kabul, Nepal, Barma, Ceylon, Tartarei, Mongolei, China, Korea, Japan, Tibet gewesen zu sein. In Vorderindien hat der Buddhismus keine bleibende Stätte zu finden vermocht. Daß vor Christus nach China buddhistische Missionare gekommen, ist wohl traditionelle Annahme, aber keine historisch feststehende Thatsache. Sicher ist, daß um das Jahr 60 n. Chr. durch eine vom chinesischen Kaiser Ming-ti nach Indien abgeordnete Gesandtschaft buddhistische Lehrer und Schriften in das himmlische Reich eingeführt worden sind und daß von da ab in China der Buddhismus Verbreitung gefunden hat [2]).

---

1) Köppen, 188. 171. — M. Müller, Essays I, 222. Derselbe, Eine Missionsrede in der Westminsterabtei. Straßburg 1874, 29. Derselbe, Natürliche Religion, 536. „Der Buddhismus hätte in Wirklichkeit eine bloße Sekte des Brahmanentums bleiben können, wenn ihm nicht politische Verhältnisse eine Bedeutung und Sonderexistenz verliehen hätten, die andere rivalisierende Sekten nicht zu erreichen vermochten.“ — Wurm, Geschichte der indischen Religion im Umriß dargestellt. Basel 1874, 146. Derselbe, Der Buddhismus oder der vorchristliche Versuch einer erlösenden Universalreligion. Gütersloh 1880, 27.

2) Beiläufig bemerkt ist das ein sich beständig noch forterbender Irrtum, daß die gesamte Bevölkerung Chinas buddhistisch sei (dagegen auch Köppen, 469), ein Irrtum, der die ungeheure Übertreibung der Statistik des Buddhismus veranlaßt hat, welche sich trotz aller Proteste noch immer behauptet. Nach dem Urteil der kompetentesten Kenner der chinesischen Religionsverhältnisse ist es kaum der dritte Teil der Bewohner des Reiches der Mitte, der überhaupt etwas von Buddhismus weiß, geschweige ihm angehört, und auch die, welche seine Anhänger sind, sind nur zu einem sehr geringen Teile ausschließlich Buddhisten. Es herrscht eben in China eine ähnliche, mit einem offiziellen Staatskultus verbundene Religionsmischung, wie einst im römischen Reiche. Konfuzianismus, Taoismus, Buddhismus sind gleichberechtigte und in der Praxis miteinander durchmischte Religionssysteme; jeder kann einen Kultus wählen, welchen er will, und aus jedem Kultus, was ihm beliebt. Aber der Konfuzianismus bildet den offiziellen Staatskultus. Hauptsächlich dieser und neben ihm und durchmischt mit ihm der Taoismus sind die nationalen Systeme, der Buddhismus ist gewissermaßen ihre religiöse Ergänzung.

Jedenfalls haben wir aber in dem Buddhismus eine außerchristliche Missionsreligion. Könnte also der neutestamentliche Missionsgedanke nicht auf buddhistischen Ursprung zurückzuführen sein? Hat doch die moderne Buddhismusverherrlichung den Buddha wiederholt mit Christus parallelisiert und zwischen buddhistischen Legenden und der evangelischen Geschichte nicht bloß viele Ähnlichkeiten zu entdecken geglaubt, sondern die Behauptung aufgestellt, daß eine Anzahl evangelischer Erzählungen dem buddhistischen Legendenkreis geradezu entlehnt seien [1]). Während viele dieser Ähnlichkeiten nur künstlich gemacht sind, giebt es allerdings Übereinstimmungen zwischen einzelnen Zügen der Buddhasage mit dem Leben Jesu, die frappant sind und nur aus einer äußeren Berührung beider Religionen erklärt werden zu können scheinen; aber alle diese den evangelischen Erzählungen verwandten Züge der Buddhalegende gehören nachweislich der aus nachchristlicher Zeit stammenden buddhistischen Litteratur an, und es kann keinem Zweifel unterliegen, daß, wenn Entlehnungen stattgefunden haben, sie seitens der buddhistischen und nicht seitens der christlichen Litteratur geschehen sind [2]). Nicht bloß in China, sondern auch in den meisten anderen seiner Herrschaftsgebiete hat der Buddhismus aus anderen Religionen sich Traditionen, Zere-

---

(Schon der chinesische Ahnendienst macht die Annahme des reinen Buddhismus zur allgemeinen Religion in China unmöglich.) Wegen dieses religiösen Synkretismus ist eine auch nur leidlich zuverlässige Statistik des chinesischen Buddhismus geradezu ein Ding der Unmöglichkeit. Außerhalb Chinas dürfte die Gesamtzahl aller Buddhisten 70 Millionen schwerlich übersteigen. Es ist also eine statistische Phrase superlativischer Rhetorik, die endlich aus der Welt geschafft werden sollte, daß der dritte Teil der Menschheit aus Buddhisten bestehe; man kommt vermutlich der Wahrheit näher, wenn man annimmt, daß etwa ein Zehntel der Menschheit sich zur Religion des Buddha bekennt.

1) Seydel, Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zur Buddhasage und Buddhalehre, mit fortlaufender Rücksicht auf andere Religionskreise. Leipzig 1882. Vgl. die Kritik desselben in der Allg. ev. luth. Kirchen-Z. 1882, Nr. 38—40.

2) Eitel l. c. 15. 31. Bapt. Miss. Mag. 1883, 13. Spirit of Missions 1882, 382; 1883, 184. — Auch M. Müller (Physical Religion, London 1891, p. 350) findet es lächerlich, daß das Christentum Entlehnungen aus dem Buddhismus gemacht habe.

monien, Lehren angeeignet; es liegt in seinem eklektischen Instinkt, dies zu thun. Fast nirgends findet sich ein reiner Buddhismus; überall hat er fremdreligiöse Elemente adoptiert [1]). Nun darf als historisch ausgemacht gelten, daß mannigfache Kunde über das Christentum bereits in den ersten Jahrhunderten seiner Zeitrechnung nach Indien gelangt ist, und daß auch außerhalb Indiens Brahmanen und Buddhisten mit ihm frühe bekannt geworden sind [2]). Jene eklektische Neigung des Buddhismus und diese historische Thatsache würden also eine etwaige Entlehnung aus der christlichen Tradition erklären. Es ist eine Kinderkrankheit einer gewissen Richtung der noch so jungen Wissenschaft der Religionsvergleichung, daß sie das Christentum so gerne seiner Originalität entkleidet und bei fremden Religionen Anleihen machen läßt, während sie die fremden Religionen, besonders die alten indischen, zu idealisieren und original-christliche Ideen künstlich in sie hineinzutragen liebt [3]).

---

1) Köppen, 198. 461 ff.

2) Germann, Die Kirche der Thomaschristen. Ein Beitrag zur Geschichte der orientalischen Kirchen. Gütersloh 1877. 1. Abt.: Aus dunkeln Jahrhunderten. I—IV.

3) Das letztere ist in der übertriebensten Weise auch mit der altindischen Religion der Veden geschehen. Von den europäischen Gelehrten haben das dann die indischen Gelehrten, besonders die Vertreter des indischen Reformheidentums, die Anhänger der Brahmo-Samadsche gelernt. Vor ca. 12 Jahren hielt ein gebildeter Hinduchrist, Nikalantha Goreh, zwei Vorträge, in welchen er nachwies, daß der Theismus, den die Brahmoisten in den Veden finden wollten, einzig und allein aus dem Christentum stamme und nur durch eine christliche Interpretation der betreffenden Stellen in dieselben hineingetragen werde. „Ich habe" — erklärte er — „keinen Anspruch auf den Titel eines gelehrten Pandit, aber so lange ich ein Hindu war, war ich ein wirklicher Hindu, auferzogen in echt hinduistischen Anschauungen in einem Kreise gelehrter und orthodoxer Hindus in Benares, und meine Überzeugungen waren ganz unbeeinflußt von irgendwelchen ausländischen Anschauungen. Ich weiß und bin dessen so gewiß wie meines eigenen Daseins, daß ich den Theismus erst aus dem Christentum kennen gelernt habe und daß überhaupt nur das Christentum ihn lehrt, und er nirgend anders als aus dieser Quelle gelernt werden kann." Wer unter christlichen Einflüssen aufgewachsen, der trage ganz unwillkürlich christliche Ideen in seine Auffassung des Hinduismus hinein, die

Nun behaupten wir aber keineswegs, daß der Missionsgedanke erst aus dem Christentum in den Buddhisnus hineingetragen worden sei, obgleich möglicherweise der jedenfalls erst von der späteren Legende dem Buddha in den Mund gelegte direkte Missionsbefehl eine christliche Reminiscenz ist. Aber das behaupten wir, daß das Christentum seinen Missionsgedanken nicht dem Buddhismus entlehnt hat. Denn abgesehen davon, daß irgendein buddhistischer Einfluß auf Jesus oder Paulus geschichtlich absolut unnachweisbar und bei der Wesensdifferenz beider Religionen auch in sich selbst ein Ungedanke ist, so ist der Missionsgedanke des Buddhismus von dem des Christentums ein in doppelter Hinsicht verschiedener: erstens ist er nicht, wie der neutestamentliche auf eine wirkliche Weltmission angelegt, und zweitens ist er nicht die naturgemäße Konsequenz der Grundlehren des Buddhismus, sondern steht vielmehr im Widerspruch mit denselben. Allerdings fehlt es dem Buddhismus nicht an universalistischen Ansätzen: er ist international, er durchbricht die Schranken der Kaste, er predigt eine allgemeine Wesensliebe (mâitrî) [1]; aber daß er im Vollsinn des Wortes universal sei, und sich zum bewußten Ziele setze, alle Völker in die Jüngerschaft des Buddha einzuführen, dafür läßt sich aus seinen Urkunden absolut kein Beweis erbringen. Es sind Gedanken der Propaganda, die der Buddhismus proklamiert, und was charakteristisch ist, einer Propaganda unter verschiedenen Nationalitäten und Ständen, aber es ist keine Weltmission.

Sogar ein exzentrischer Idealisierer des Buddha wie E. Arnold wagt es nicht, das Wort Jesu: „Ich bin das Licht der Welt" auf seinen Helden zu übertragen; er begnügt sich, ihn als the light of Asia zu verherrlichen, eine noch immer sehr rhetorische Hyperbel, da der Buddhismus weder die Religion ganz Asiens

---

aber ein wirklicher Hindu nie und nimmermehr darin gefunden haben würde oder könnte. „In kurzer Zeit wird vielleicht niemand mehr übrig sein, der sagen kann, was eigentlicher und echter Hinduismus ist" (Ev. Miss. Mag. 1883, 160). Wenn doch die moderne vergleichende Religionswissenschaft endlich diese Objektivität lernen und aufhören wollte, die alten Religionen zu verchristlichen.

1) Köppen, 126. 216. 448.

geworden ist noch, wo er zur Herrschaft gekommen, sich als ein Licht bewiesen hat. Hätte der Buddhismus wirklich den Gedanken einer Weltmission gehabt, so müßte er wenigstens den Versuch gemacht haben, auch thatsächlich seine Lehre in der ganzen Welt zu verbreiten, aber sein Missionsgebiet bleibt im wesentlichen auf das östliche und zentrale Asien beschränkt, und seine Missionsgeschichte ist längst geschlossen. Wenn heute in den Köpfen einiger japanischer Buddhisten der Gedanke einer Mission in Amerika und Europa auftaucht, so ist das ein Anachronismus, der das Gepräge der Lächerlichkeit trägt und der nicht einmal vorhanden wäre, wenn nicht amerikanische und europäische Buddhismusschwärmer aus Demonstration gegen die christliche Mission zu ihm ermutigt hätten. Das Christentum dagegen missioniert bis auf den heutigen Tag und zieht je länger, je mehr die Völker der ganzen Welt in den Bereich seiner Mission. Der Fortbestand der christlichen Mission und ihre Ausdehnung bis an die Enden der Erde ist nicht bloß durch einen klaren Missionsbefehl, sondern durch die bestimmte Erwartung Jesu garantiert, daß sein Evangelium in der ganzen Welt verkündet werden und die Vollendung seines Reiches in Herrlichkeit wie seine Wiederkunft davon abhängig sein wird (Matth. 24, 24; 26, 13. Luk. 19, 11 ff. Akt. 1, 8). Der christliche Missionsgedanke ist somit wesentlich verschieden von dem buddhistischen Propagandagedanken.

Er ist es auch durch seinen naturkonsequenten Zusammenhang mit den Grundwahrheiten des Evangelii. Das Christentum **muß** die Tendenz haben, Weltreligion zu werden, wenn es seinem Wesenscharakter nicht untreu werden will. Wir werden diesen Zusammenhang in den folgenden Kapiteln besonders beleuchten; jetzt erübrigt uns nur der Nachweis, daß im Buddhismus ein ähnlicher Zusammenhang des Missionsgedankens mit seinem Grundwesen nicht besteht. Eine Religion, welche die ganze Welt von der Sünde und deren Folgen erlösen will, muß auf Thatsachen beruhen, die die Garantie für eine so ungeheure Verheißung in sich schließen, und sie muß einen Heilsweg zeigen, der von allen gegangen werden kann. Die christliche Religion beruht auf solchen Thatsachen; die Menschwerdung, der Versöhnungstod, die Auferstehung, die

Erhöhung Jesu Christi, seine als göttliche Offenbarung legitimierte Lehre geben ihr das Recht, sich als die einige religiöse Wahrheit als den einigen Weg zur Seligkeit zu proklamieren. Dazu ist die Anweisung, welche sie erteilt, um der in Christo geschehenen Erlösung teilhaftig zu werden, eine von allen Menschen befolgbare: „glaube an den Herrn Jesum Christum, so wirst du selig". Nur eine Religion, welche sich gewiß ist, die Inhaberin der einigen Wahrheit und des einigen Heils zu sein, kann den Gedanken einer Weltmission erzeugen. Der Buddhismus ist eine solche Religion nicht. Er beruht auf keiner Thatsache, sondern auf der ganz subjektiven Philosophie eines asketischen Pessimismus, für welche er, da er atheistisch ist, auch die Garantie einer Offenbarung nicht in Anspruch nehmen kann. Aus dieser Unsicherheit seiner Grundlage ergiebt sich der bereits erwähnte eklektische Zug, der das beredtste Zeugnis dafür ist, daß der Buddhismus sich gar nicht als die Religion der einigen Wahrheit und des einigen Heils fühlt. „Die Verehrer des Buddha haben nicht die Prätension" — schreibt Köppen, 463 —, „im ausschließlichen Besitze aller religiösen Wahrheit zu sein." Der Buddhismus ist seinem Wesen nach, wenn auch nicht immer in Wirklichkeit, gegen fremde Religionen nicht bloß tolerant, sondern anschmiegsam, synkretistisch und mit einem Platz neben ihnen oder in ihnen zufrieden. In seiner genuinen Gestalt ist er durch und durch eine Sekten-, keine Weltreligion. Denn mönchische Enthaltsamkeit und beschauliches Leben ist ihm die einzige Thür zur Erlösung. „Hätte sich das Buddhatum in der Praxis ganz streng auf die Durchführung dieses seines moralischen Grundgedankens beschränkt und beschränken können, so würde es nur zur Gründung eines neuen Asketenordens geführt haben" [1]). Sakjamuni stellt als einzigen Heilsweg eine Mönchsmoral auf, die schon darum die Weltreligion nicht sein kann, weil die menschliche Natur auf mönchische Askese nicht allgemein veranlagt ist [2]). Um populär zu werden, mußte der Buddhismus

---

1) Köppen, 441; vgl. 136 f. 329. 479.

2) Zu gleicher Zeit mit Jesus trat Johannes als Prophet auf, das ganze jüdische Volk lief ihm zu, und ein großer Teil desselben hielt ihn für

daher sofort eine Inkonsequenz begehen, indem er neben der Genossenschaft der Mönche und Nonnen, die allein zur Befreiung führt, auch Laienbrüdern und Laienschwestern, falls dieselben nur seine allgemeinen Sittengebote zu halten sich verpflichteten, die Aussicht eröffnete, wenigstens in einer künftigen Geburt die Würdigkeit und Befähigung zum mönchischen Leben zu erlangen. „Die weltliche Gemeinde ist aber mehr ein Konglomerat als ein organischer Teil der buddhistischen Kirche und verdankt ihr Dasein lediglich einer Konzession, welche der menschlichen Schwäche und Sündhaftigkeit gemacht wird" [1]). Es war wohl auch die Erfahrung, daß der Buddhismus an sich eine Religion für alles Volk gar nicht sei und erst populär werden könne, wenn er aus heidnischen Religionen eine Reihe ihm selbst eigentlich fremder Aberglaubenselemente in sich aufgenommen, welche in einer von seinem Ursprunge ziemlich entfernten Zeit eine sehr phantastische Wunderlegende um den Buddha gewoben und den krassesten mechanischen Zeremoniendienst an die Stelle der wenn auch negativen, doch relativ idealen Ethik des Stifters gesetzt hat. Nehmen wir endlich dazu, daß eine Religion des Pessimismus, die in dem Dasein selbst das Grundübel und in der schlechthinnigen Vernichtung (Nirvâna) die Erlösung erblickt, als Heil kein ewiges Leben sondern ewigen Tod anbietet, eine Religion, deren Grundprinzipien konsequenterweise zum Selbstmord treiben müßten, wenn nicht die Lehre von einer Succession der Wiedergeburten in der Seelenwanderung den natürlichen Tod zur Vernichtung des Selbst als unzureichend bezeichnete, daß eine solche Religion eine Tendenz zur Weltreligion nicht haben **kann**, so ist klar, daß der neutestamentliche Missionsgedanke dem Buddhismus ganz unmöglich entsprungen sein kann,

---

Christus. Er sammelte Jünger, von denen Paulus in Ephesus noch Reste findet (Akt. 19, 1). Beide Propheten sterben nach verhältnismäßig kurzer Wirksamkeit eines gewaltsamen Todes. Aber nicht Johannes, sondern Jesus wird der Stifter der Weltreligion. Wollte man diese Thatsache rein natürlich erklären, so könnte man vielleicht sagen, sie kommt daher, weil Johannes eine wesentlich **asketische** Religionsrichtung vertrat, welcher Jesus nicht huldigt (Matth. 9, 14ff. Mark. 2, 18. Luk. 5, 33).

1) **Köppen**, 137.

weil er dem innersten Wesen desselben ein durch und durch fremder ist. Das Heilsgut des Christentums ist das ewige Leben und nur in solcher Gabe liegt Trieb und Kraft zur Weltmission. Die Weltmission bleibt ein original-christlicher Gedanke, und dieser Gedanke trägt schon durch seine einzigartige Größe das Siegel göttlichen Ursprungs.

Achtes Kapitel.

Die dogmatische Grundlegung.

Warum treiben wir Mission? Die kürzeste und populärste Antwort ist: Weil es uns Jesus Christus befohlen hat. Allerdings setzt diese Antwort unsere Missionspflicht außer Zweifel, aber sie enthält keineswegs die tiefste und letzte Missionsbegründung. Wir müssen vielmehr weiter fragen: Warum enthält das Evangelium Jesu Christi einen Missionsbefehl? Und antworten: Darum, weil seine ganze Heilslehre so sehr von universalen Heilsgedanken ist, daß es sich als die Weltreligion charakterisiert. Weil alle Wurzelgedanken des Evangelii auf ein allgemeines Weltheil hinauslaufen, darum schließt die evangelische Geschichte mit einem Missionsbefehle ab, und darum bildet dieser Missionsbefehl eine Zentralaufgabe der christlichen Kirche. Es muß daher unsere nächste Aufgabe sein, die durch Sendung von Heilsboten angeordnete Heilspredigt unter allen Völkern als eine Fundamentalinstitution des Christentums zu begründen, indem wir sie als das notwendige Ergebnis seiner Fundamentalwahrheiten erweisen. Wir werden diesem Nachweis, da er für die Begründung der Sendung von der prinzipiellsten Bedeutung ist, um so mehr einen weiten Raum gewähren müssen, als bis auf diesen Tag immer noch das alte Vorurteil nachwirkt, die Mission sei

nur eine Art Anhängsel an das Christentum, ein ins Belieben des einzelnen Christen gestelltes opus supererogationis, dem höchstens ein Gastrecht aber nicht das Bürgerrecht in dem Organismus der christlichen Glaubens- und Liebesarbeit zukomme. Erst wenn dieses Vorurteil völlig beseitigt ist, kann die Mission die Zentralstellung im Ganzen der kirchlichen Lebensbethätigung einnehmen, welche ihrer Bedeutung entspricht. Der in Rede stehende Nachweis ist daher auch von der größten praktischen Tragweite.

Der uns obliegende dogmatische Beweis wird als geführt zu erachten sein, wenn er die Allgemeinheit des in Christo dargebotenen Heils außer Zweifel stellt. Denn die universale Heilspredigt hat ebenso zu ihrer Voraussetzung ein universales Heil, wie umgekehrt das universale Heil die universale Heilspredigt zur Folge haben muß, wenn das erstere nicht eine bloße abstrakte Doktrin bleiben soll. Zum Erweise der Allgemeinheit des Heils genügt es aber nicht, die Aussprüche zusammenzustellen, welche expressis verbis erklären, daß die Wahrheit und die Erlösung in Christo für alle Menschen da sei (Luk. 2, 10. Röm. 1, 16; 3, 29 f.; 5, 18; 8, 32; 10, 12 f.; 11, 32; 16, 26. 1 Kor. 15, 22. 2 Kor. 5, 15. Kol. 1, 20. 1 Tim. 2, 4; 4, 10. Tit. 2, 11. Ebr. 2, 9), sondern der Universalismus der in Christo erschienenen Rettungsgnade ist als eine so mit dem christlichen Lehrganzen verflochtene Konsequenz darzuthun, daß er als wesenhaft für seine Substanz sich herausstellt. Wir beginnen mit einer allgemeinen Betrachtung.

Das Christentum ist nicht eine Religion neben anderen Religionen, sondern es beansprucht die absolute Religion zu sein. Es erhebt diesen Anspruch auf Grund der Thatsache, daß es ebenso wohl die vollkommene wie die vollendete Offenbarung Gottes ist; die vollkommene, weil sie durch und durch dem Wesen der unsichtbaren Dinge entspricht, und die vollendete, weil sie die Heilsthaten Gottes zum Abschluß gebracht hat. Das Christentum ist in gleicher Weise die Religion der Wahrheit wie des Heils. Auch in anderen Religionen fehlt es nicht an Wahrheitsahnungen und Heilsanweisungen, aber das Christentum ist im Besitz der vollen Wahrheit und des ganzen Heils. Jesus ist der

untrügliche göttliche Wahrheitszeuge, wie der wahrhaftige Erlöser (Joh. 17, 3, 6, 8; 18, 37. Matth. 20, 28. Eph. 1, 7). Er hat den Vater verkläret auf Erden und seinen Namen den Menschen geoffenbart, so daß wir durch ihn eine Erkenntnis Gottes wie der himmlischen Dinge besitzen, welche mit der wesenhaften Wahrheit sich deckt. Wer ihn hört, der hört den Vater (Joh. 5, 24; 8, 26; 12, 45f.; 15, 15. Luk. 10, 16). Dazu ist in der Person Jesu die rettende Liebe Gottes erschienen und vornehmlich durch sein hohepriesterliches Selbstopfer die Erlösung verwirklicht (Joh. 1, 17, 29; 8, 46; 14, 9; 19, 30; 20, 31. 1 Joh. 1, 2. Matth. 20, 28; 26, 28. Tit. 2, 11ff. 1 Petr. 1, 18f.), so daß er der Weg, die Wahrheit und das Leben ist und niemand zum Vater kommt, ohne durch ihn (Matth. 11, 27. Joh. 1, 4; 3, 36; 6, 35. 48. 51; 14, 6; 17, 2. 1 Joh. 5, 20. Röm. 6, 23. Kol. 3, 4). Er ist der einige Mittler zwischen Gott und den Menschen, und nur durch den Glauben an ihn wird der Sünder gerecht (1 Tim. 2, 5f. Röm. 3, 28. Joh. 3, 16ff.; 5, 24. Akt. 16, 31). Wer den Sohn Gottes hat, der hat das Leben, wer den Sohn Gottes nicht hat, der hat das Leben nicht (1 Joh. 5, 12). So und nicht anders rettet die Liebe Gottes die verlorne Welt, daß er ihr seinen eingebornen Sohn giebt (Joh. 3, 16). Die Wahrheit wie das Heil ist so an die Person Jesu gebunden, daß für jeden Menschen Seligkeit oder Unseligkeit von der Glaubens- oder Unglaubensstellung abhängt, die er zu dieser Person einnimmt. Ohne Jesum bleibt die Welt in der Todesmacht der Sünde; er und nur er, aber er gewiß giebt ihr durch seine Erlösung Freiheit, Gerechtigkeit und Leben. Kurz: es ist in keinem das Heil als in ihm, und kann kein anderer Grund gelegt werden, als der in ihm gelegt ist (Akt. 4, 12. Matth. 1, 21; 21, 42. 1 Kor. 3, 11. Eph. 1, 2. 1 Petr. 2, 6. Ebr. 13, 8). Das alles sind nicht nebensächliche Gedanken des Evangelii, sondern sie konstituieren sein Grundwesen; sie leugnen, würde nicht ein einzelnes unwesentliches Dogma aus dem Organismus der christlichen Lehre streichen, sondern geradezu das Evangelium selbst zerstören.

Ist aber Jesus Christus der einzige Retter der Menschheit,

so muß die christliche Religion als die einzig wahre auch bestimmt sein, die allgemeine Religion der Menschheit zu werden, wenn nicht etwa grundsätzlich ein Teil der Menschheit von der Erkenntnis der Wahrheit und von dem Besitz des Heils ausgeschlossen wird. Ein solcher Grundsatz steht aber ebenso im Widerspruch mit dem ausdrücklich bezeugten Willen Gottes wie mit dem gesamten Charakter des Evangelii. Denn Gott will, daß allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen, er hat seinen Sohn gegeben für alle zur Erlösung und auch verordnet, daß solches zu seiner Zeit gepredigt werde (2 Tim. 4, 2—6. Joh. 1, 29. 1 Joh. 2, 2. Röm. 8, 32. 2 Kor. 5, 19. Kol. 1, 20. Ebr. 2, 9).

Wir stehen hier also vor dem zwingenden Schluß: ist die Wahrheit wie die Erlösung nur in Jesu Christo da und ist die eine wie die andere bestimmt, Gemeingut aller Menschen zu werden, so muß das Christentum auch die Weltreligion und folglich die Weltmission eine in seinem Wesen begründete Zentralaufgabe desselben sein (Röm. 10, 11—17). Hier giebt es nur ein Entweder — oder. Entweder ist das Christentum die absolute Religion, dann ist die Weltmission seine naturnotwendige Konsequenz; oder wird die Weltmission als selbstverständliche Forderung des Evangelii in Abrede gestellt, so ergiebt sich die Leugnung seiner Absolutheit als naturnotwendige Folgerung.

Dazu ist der Charakter des Evangeliums gegen jeden aristokratischen Gedanken einer Beschränkung der Wahrheitserkenntnis wie des Heils, weil er jedes Ansehen der Person vor Gott ausschließt. Es ist geradezu ein Grundzug desselben, daß es sich herunterläßt zu den Niedrigen, jeden Weisheitsstolz ironisiert und die Aufnahme in die Gottesgemeinde für unabhängig von jeder standlichen, geschlechtlichen, kulturellen und volklichen Schranke erklärt (Matth. 5, 3 ff.; 11, 25. Akt. 10, 34. Röm. 1, 16; 2, 11; 10, 12. 1 Kor. 1, 19 ff.; 12, 13. Gal. 3, 28; 5, 6; 6, 15. Eph. 6, 9. Kol. 3, 11. 25. 1 Petr. 1, 17. Jak. 1, 2. Apok. 5, 9). Geburt, Stellung, Bildung, Besitz, Geschlecht, Alter, Sprache, Nationalität, die sonst so große Unterschiede unter den Menschen ausmachen, treten völlig zurück, wenn es sich um die Anteilnahme

an dem neutestamentlichen Heil handelt; in Christo sind die durch alle diese Schranken Geschiedenen eins, vor ihm gelten sie gleich, sein Evangelium ist eine Kraft zur Errettung für jeden, der glaubt, ohne Ansehen der Stellung, die er in dem vielgliedrigen Menschheitsorganismus einnimmt. Darum ist der Sohn Gottes auch so arm in diese Welt gekommen und in so geringer Knechtsgestalt durch sie hindurchgegangen, damit er ihr anzeige: „wie aller Welt Macht, Ehr' und Gut vor ihm nichts gilt, nichts hilft noch thut", und wie seine Rettungshand herunterreicht bis zu dem Ärmsten und Verachtetsten. Charakterisiert sich aber das Evangelium Christi ausdrücklich als ein über alle Klassen- und Volksunterschiede erhabenes, und giebt es neben demselben keine andere Wahrheit zum Leben, so müssen wir in ihm auch die allgemeine Heilsveranstaltung und folglich als religiöse Pflicht erkennen, es zur Kenntnis aller Menschen zu bringen, d. h. Weltmission zu treiben.

Wenden wir uns nun zu dem dogmatischen Spezialbeweis, zunächst zu der Lehre von Gott. Schon die Elementarlehre von der Einheit Gottes schließt die Einheit des Heils und also auch seine Allgemeinheit in sich. So gewiß ein Gott und dieser eine es für alle Menschen ist, so gewiß ist auch nur ein Heilswille und dieser selbe Heilswille für alle. „Daß allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen", begründet Paulus durch den Hinweis auf die Einheit Gottes und die folgerichtige Hingabe auch des einen Mittlers „für alle zur Erlösung" (1 Tim. 2, 4—6). Ein Gott — ein Mittler — ein Heil; eine Schlußkette, die sich auch in anderen Argumentationen des Apostels für den Universalismus des Heils wiederholt (Röm. 3, 30. 1 Kor. 8, 4—6. Eph. 4, 5 f. und in der großen Areopagrede Akt. 17, 24 ff.).

Ist nur ein wahrhaftiger Gott, so muß er auch als der eine erkannt und verehrt werden wollen. Und zwar aus zwei Gründen: weil er, da aller Polytheismus, Pantheismus und Atheismus ein crimen laesae majestatis ist, „seine Ehre keinem andern, noch seinen Ruhm den Götzen lassen kann" (Jes. 42, 8); und weil die Kreatur nur darin das Leben hat, daß sie „ihn als den einen

wahrhaftigen Gott und den er gesandt hat, Jesum Christum, erkennt" (Joh. 17, 3). Es ist also eine einfache Konsequenz des Monotheismus, daß der eine Gott keine anderen Götter neben sich dulden und daß er seinen Namen allein verherrlicht haben will, daß mithin schon das erste Gebot und die erste Bitte im Herrengebet eine Missionstendenz in sich schließt. Denn wie kann die hundertstimmig variierte Forderung und Verheißung, daß alle Lande der Ehre Gottes voll werden sollen, anders realisiert werden, als daß die Erkenntnis des einen Gottes aller Welt durch Verkündigung vermittelt wird, und zwar durch Verkündigung der Offenbarung in Christo? Die abstrakte Erkenntnis der Einheit Gottes enthüllt weder das wahrhaftige Wesen Gottes, noch giebt sie der Welt das Leben. Judentum und Mohammedanismus sind allerdings monotheistische Religionen, aber als den wahrhaftigen erkennen sie den einen Gott nicht, weil sie den nicht erkennen, den er gesandt hat. Ist aber die allgemeine Erkenntnis des einen wahrhaftigen Gottes nur möglich durch die Kenntnis der Offenbarung in Christo, so muß auch die allgemeine Verbreitung dieser Kenntnis schon in dem Wesen Gottes als des einen begründet sein.

Auf die Verherrlichung dieses einen wahrhaftigen Gottes ist alles Geschaffene angelegt, da es in ihm nicht nur seinen Ursprung und seine alles durchwirkende Kraft, sondern auch sein Vollendungsziel hat (Röm. 11, 36), und Gott zuletzt alles in allem sein wird (1 Kor. 15, 28). Sonderlich ist er Prinzip und Endziel alles geschöpflichen Personlebens, von ihm, durch ihn und zu ihm ist die gesamte Menschheit; in ihm hat sie ihren einen und einigenden Vater. Dieser Begriff enthält zunächst eine universale Naturbeziehung, indem er den einen Gott schon als Schöpfer, Erhalter und Regent des Universums in eine väterliche Lebensverbindung mit der gesamten Welt setzt. Gerade im Gegensatz zu den vielen — nominellen — Göttern betont daher Paulus dieses universale Vaterverhältnis (1 Kor. 8, 6) als die Naturgrundlage auch zu einem universalen Gnadenverband. Denn weil der eine Gott von Natur in dem gleichen Vaterverhältnis zu Juden und Heiden steht, hat er auch den gleichen universalen

Heilsweg des Glaubens für alle bestimmt (Röm. 3, 29 u. 30). So ist auch der ideale Bruderverband in der christlichen Gemeinde als auf seine objektive Einheitsgrundlage auf den trinitarischen Gnadenverband und in letzter Instanz auf den „einen Gott und Vater aller, der über alle, durch alle und in allen ist“, zurückgeführt (Eph. 4, 3—6). Wohl stehen erst die Christen im wesenhaftesten Sinne im Kindschaftsverhältnisse, weil kraft des rechtfertigenden Glaubens der Vater ihres Herrn Jesu Christi ihr Vater geworden ist, und wohl begründet erst dieses spezifische Kindschaftsverhältnis auch den brüderlichen Einheitsverband, der die Gläubigen zu einem Leibe verbindet; aber beides: das spezifisch christliche Kindschafts- wie Bruderschaftsverhältnis verhält sich zu dem naturgegebenen Kindschafts- und Bruderverband, in welchem die Menschheit zu dem einen Vatergott und untereinander steht, doch nur wie die Krone zu ihrer Wurzel. In dem allgemeinen Vaterverhältnis haben wir die Naturgrundlage wie für das universale ethische Gemeinschaftsverhältnis aller Menschen untereinander mit seiner Konsequenz der allgemeinen Nächstenliebe (Mark. 12, 29 u. 31), so auch für das universale Heilsverhältnis in Christo (Eph. 3, 15. Akt 17, 30 f.); ein Gedanke, der, wie wir noch wiederholt zu zeigen haben werden, einen wesentlichen Grundzug gerade der Paulinischen Theologie bildet. Es würde in den einen wahrhaftigen Gott eine Geteiltheit getragen werden, wenn er, der in seinem väterlichen Naturverhältnis zur Welt keinen Unterschied macht zwischen Bösen und Guten, zwischen Heiden und Juden (Matth. 5, 45; 6, 4. 26. 32; 7, 11. Luk. 6, 35 f. Joh. 4, 21. Röm. 3, 29. 1 Kor. 12, 6) und der allem kreatürlichen Personwesen die Wesensverwandtschaft mit sich unauslöschlich eingepflanzt hat, so daß sie alle als seines Geschlechts in ihm leben, weben und sind (Akt. 17, 26 ff.), wenn er das höhere, in Christo vermittelte Vaterverhältnis nicht auf den gleichen Universalismus angelegt hätte.

In der neutestamentlichen Offenbarung enthüllt sich uns das Wesen Gottes vornehmlich als Liebe. Auch in den Naturbestimmungen Gottes als Geist- und als Lichtwesen wurzeln allgemeine Heilsgedanken (Joh. 4, 21—24; 1, 4 ff.; 8, 12; 12, 46.

Ebr. 1, 3), aber in seiner Liebesnatur haben wir den eigentlichen Brunnquell des Weltheils. Die Liebe ist nicht eine Eigenschaft Gottes, sondern sein Grundwesen; alles an und in und aus Gott ist Liebe, weil er selbst ganz, durch und durch Liebe ist; es ist nichts in seinem Wesen und darum auch nichts in seinem Wirken, das nicht von Liebe durchhaucht und getragen wäre. Die Liebe Gottes ist so groß, so unendlich, so alles durchdringend, wie Gott selbst groß, unendlich, alles durchdringend ist. Diese Liebe muß also universal sein, sie kann nicht partiell nur einen Teil der Menschheit umfassen; es wäre dann Parteilichkeit in Gott und gälte Ansehen der Person vor ihm. Wie Gott einer ist, so ist auch die Liebe als sein Wesen etwas Unteilbares. Auch nach ihrer Breitendimension alle Erkenntnis übersteigend (Eph. 3, 18) ist sie samt der Fülle ihrer Gaben für alle da, wie Gott selbst für alle da ist. Wie es von dem Lichtwesen Gottes heißt: Finsternis ist keine in ihm (1 Joh. 1, 5), so muß es auch von seiner Liebesnatur gelten: Lieblosigkeit ist keine in ihr, auch keine Beschattung derselben (Jak. 1, 17). Es müßte die Liebe als das göttliche Selbstwesen zerstören, wenn sie grundsätzlich gerade mit der höchsten ihrer Gaben, der des eingebornen Sohnes, nur einen Teil der Menschheit begnadigen wollte.

Schon in der Schöpfungsthat offenbart sich Gott als universale Liebe. Ohne einen andern Antrieb als die eigne freie Liebe ruft er eine Welt ins Dasein und umfaßt diese mit der Gabenfülle des ersten Artikels ausgestattete Welt auch als ihr Erhalter und Regent mit universaler Vatergüte. So muß derselbe Universalismus erst recht die Liebe charakterisieren, die sich in der Erlösungsthat offenbart. Denn hier kommt die Liebe Gottes erst zu ihrer wesenhaften Erscheinung. „Daran ist erschienen die Liebe Gottes gegen uns, daß Gott seinen eingeborenen Sohn gesandt hat in die Welt, daß wir durch ihn leben sollen. Darinnen stehet die Liebe, daß er gesandt hat seinen Sohn zur Versöhnung für unsere Sünden“ (1 Joh. 4, 9 f.) In der Sendung des Sohnes lernen wir also erst, was es eigentlich heißt: Gott ist die Liebe. Und was heißt es? Das Leben des Sohnes giebt die Antwort. Dieses durch und durch heilige Lichtleben ist

ein im absoluten Sinne des Wortes selbstloses, das von der Geburt an bis zur Erhöhung, vornehmlich in dem freiwilligen Kreuzestode, sich als lauter helfende Hingabe an andere und für andere zum Zwecke ihrer Beseligung bethätigt. Das ist seine Überschrift: „Barmherzig, gnädig, geduldig sein, uns täglich reichlich die Schuld verzeihen, heilen, stillen und trösten, erfreuen und segnen und unserer Seele als Freund begegnen, ist deine Lust". Dieses unterschiedslos dem Heil anderer geweihte Leben dienender, rettender, beseligender Hingabe aus ureigenstem Antriebe ohne jeden Anspruch, jedes Werk, ja jedes Entgegenkommen seitens der Menschen, enthüllt uns Gott als die Liebe. Wer Jesum siehet, der siehet den Vater. Der geschichtliche Jesus ist der wesenhafte Abglanz der göttlichen Liebesnatur, wie der vorweltliche Christus es war, in dem die göttliche Liebe sich verobjektivierte. So ist der Vater, wie wir den Sohn sehen: lauter selbstlose Hingabe zur Beseligung. Wenn der Vater den Sohn in die Welt sendet, so schließt er ihr durch die Darbietung dieser Gabe sein Herz auf, und giebt er ihr sich selbst, damit sein eigenes Wesen in das Wesen des Geschöpfes eingepflanzt werde und es in seinem Leben das Leben habe. Einen andern Zweck hat diese Sendung nicht, als die Beseligung der Welt mit der Seligkeit Gottes, und einen andern Erklärungsgrund giebt es für sie nicht, als daß Gott uns geliebt hat, weil er die Liebe ist.

Wie es nun das Wesen dieser Liebe ist, daß sie mit dem höchsten, seligsten Heil beschenkt, und zwar aus souveräner Freiheit, ohne jeden außer ihr selbst liegenden Beweggrund, so ist sie unvereinbar mit einem Ansehen der Person und untrennbar vom Universalismus. Wenn die Liebe Gottes so groß ist, daß sie den eingebornen Sohn giebt, und wenn die verlorene Welt nur auf dem Wege gerettet werden kann, daß Gott diese Gabe ihr schenkt, so macht dieses Also (οὕτως) es auch zu einer Naturnotwendigkeit der rettenden Liebe, daß sie unterschiedslos die Welt umfaßt (Joh. 3, 16. 1 Joh. 2, 2. 2 Kor. 5, 19. Eph. 2, 13 ff. Kol. 1, 20). Denn Gott stünde sonst gegen den nicht begnadigten Teil der Menschheit nicht mehr als die Liebe da. Wohl kommt ein großer Teil dieser Menschheit thatsächlich nicht in den Besitz der

Lebensgabe Gottes in Christo, aber diese schmerzliche Thatsache hat ihren Erklärungsgrund nicht darin, daß grundsätzlich ihn Gott, sondern daß er sich selbst ausschließt, oder daß Gott ihn ausschließen muß, weil er sich seinen Gnadenbedingungen beharrlich widersetzt. Jesus weint, als er erklären muß: Ihr habt nicht gewollt. Wie Freude ist im Himmel über jeden Sünder, der errettet wird, so ist Schmerz über jeden, der verloren geht. Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe, er will es nicht, so wahr er selbst lebt, und er kann es nicht wollen, so wahr er die Liebe und die Liebe gegen jeden Menschen ist.

Es giebt darum auch keine aprioristische Bestimmung eines Teils der Menschheit zur Unseligkeit kraft eines ewig absoluten Dekrets. Dieser Verirrung der Prädestination steht schon die unmißverständlich erklärte Allgemeinheit des göttlichen Gnadenwillens entgegen. Wohl giebt es einen vorweltlichen Erwählungsratschluß, aber gerade weil dieser Ratschluß in Christo gefaßt ist, ist er eine Gnaden- und keine Ungnadenwahl, kein Zornesratschluß. Denn wie in der Zeit die Liebe Gottes und nicht sein Zorn in Christo erschienen, so ist schon vor der Zeit die Liebe Gottes und nicht sein Zorn in Christo, und zwar in ihrer Abzielung auf die Rettung der Welt konzentriert. Die Erwählung ist eine ewige Mitgift in Christo; aber sie zielt nicht partikularistisch ab auf einzelne Individuen, sondern universell auf die Menschheit als Ganzes. Sie steht nicht im Gegensatz zu einem ewigen Verwerfungsratschluß und bezeichnet nicht einen Vorzug vor andern durch ein absolutes Dekret Verdammten oder der Verdammnis Überlassenen, sondern sie ist der Ausdruck der aus der ewigen Liebe geborenen souveränen Gnade, welche in Christo für die gesamte Welt ohne ihr Verdienst das Heil beschließt. Das ewige Leben, aber nicht das ewige Feuer hat der Ratschluß Gottes bereitet von Anbeginn der Welt [1]). Kurz: weil Gott die Liebe ist, so hat er die Welt, und zwar sowohl sofern sie eine ver-

---

1) Die weiteren exegetischen Ausführungen im zwölften Kapitel gelegentlich der betreffenden Abschnitte im Römer- und Epheserbrief.

lorene ist, wie sofern sie die Menschheit als Ganzes bezeichnet, also geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben.

Der ewige Gnadenrat Gottes führt uns zu der Lehre von Christus. Von den Äonen her steht Christus im Mittelpunkte eines vorzeitlichen göttlichen Weltplanes, einer den ganzen Weltlauf vorsehenden und vorordnenden Prothesis (Akt. 15, 18. Röm. 8, 29. 1 Kor. 2, 7. Eph. 1, 4. 11; 3, 9. 1 Petr. 1, 20). In dieser göttlichen Prothesis ist alles in Christo gedacht, alles in ihm geordnet, alles auf ihn hin angelegt; auch die Realisierung dieses vorzeitlichen Weltplanes vollzieht sich durch ihn. Im umfassendsten Sinne ist also Christus Mittler zwischen Gott und der gesamten *κτίσις*. Diese universale Mittlerschaft beruht auf der ewigen Sohnesstellung. Als Logos präexistiert der Sohn bei Gott in gottheitlicher Gestalt, in Wesensgemeinschaft mit dem Vater verbunden (Joh. 1, 1 f. 8. 58; 10, 30; 17, 5. 24. Phil. 2, 6), so daß das göttliche Wesen als Abglanz sich in ihn hinein reflektiert, als ein in ihn übergehendes, das er also nicht von sich selbst als ein ureigenes, sondern von dem Vater hat, weshalb er auch *εἰκὼν τοῦ θεοῦ πρωτότοκος πάσης κτίσεως* (aber nicht etwa *πρῶτος κτισθείς*) genannt wird (Kol. 1, 15).

Auf Grund seiner Wesensnatur als Ebenbild des unsichtbaren Gottes ist der Sohn nicht nur der Spiegel, sondern das mittlerische Organ der göttlichen Gedanken und Pläne, durch welches sie übergeleitet werden aus Gott ad extra, wie in die Weltschöpfung und den Weltbestand, so auch in die Welterleuchtung, Welterlösung und Weltvollendung. Der Sohn ist daher zunächst der Vermittler des göttlichen Schöpfungsaktes (1 Joh. 1, 3. Kol. 1, 16. Ebr. 1, 2), nicht der Schöpfer, sondern das Organ des Schöpfers, nicht aus, aber durch und in ihm ist alles geschaffen, so daß außer ihm kein Schöpfungsleben geworden ist. Christus faßt also in sich und vermittelt durch sich die ganze Fülle des Geschaffenen. Durch ihn ist es aus Gott herausgetreten, darum hat auch das All in ihm seinen Bestand und sein Entwickelungsziel; er ist Anfang und Haupt aller Kreatur (Joh. 1, 4.

Eph. 1, 10. 22. Kol. 1, 15—18. Ebr. 1, 3. Apok. 3, 14; 21, 6; 22, 13). Als der uranfängliche, schon in dem vorzeitlichen Weltplane geordnete Vermittler zwischen Gott und der gesamten Welt gehört er als sein Anfang und als Haupt dem Weltganzen an, und dieses gehört ihm an als sein Eigentum (Joh. 1, 11).

Damit ist aber die universalste Grundlage auch für das heilsmittlerische Wirken Christi gegeben. Hat der vorzeitliche Christus schon in der göttlichen Vorsehung und in der Weltschöpfung eine das All beherrschende Zentralstellung, so müssen auch in seiner zeitlichen Erscheinung dieselben weltumfassenden Gedanken ihren Ausdruck finden, d. h. der geschichtliche Jesus muß dieselbe universale Mittlerstellung zwischen Gott und der gesamten Welt haben wie der vorgeschichtliche Logos (Joh. 1, 4 u. 9). Wie nicht außer ihm irgendein Schöpfungsleben ist, so ist auch nicht außer ihm irgendein Heilsleben; und wie durch ihn das All geschaffen ist, so ist auch durch ihn das All, selbst mit Einschluß der unpersönlichen auf die Offenbarung der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes wartenden Kreatur (Röm. 8, 19—21), erlöst. Alles ist unter seine Heilsvermittelung gestellt, und allem kommt diese Heilsvermittelung zugute.

Darum hat vor allem der Kreuzestod Jesu eine universale Kraftwirkung. Jesus leidet diesen Tod nicht als ein einzelner unter den Menschen, sondern als ihrer aller Mittler, Haupt, Repräsentant, sein am Kreuz geopfertes Leben ist daher ein der Menschheit als Ganzem zugute kommendes Lösegeld. Als Leidender nimmt Jesus die Weltsünde auf sich und trägt sie hinweg, ja er wird so mit ihr indentifiziert, daß er, anstatt aller, allen zugute, für alle zur Sünde gemacht wird (Matth. 20, 28) [1]). Mark. 10, 45. Joh. 1, 29. 1 Joh. 2, 2; 3, 5; 4, 14. Röm. 8, 32. 2 Kor. 5, 15. 19. 21. 1 Tim. 2, 6. Kol. 1, 20. 1 Petr. 2, 24. Ebr. 9, 28 ꝛc.). Er, der eine, besteht für alle das Todesgericht; weil in dem einen alle befaßt sind, so sind sie in dem einen alle gestorben (2 Kor. 5, 14). Es ist also durch Jesu

1) Wenn hier nur ἀντὶ πολλῶν gesagt ist, so ist die subjektive Wirkung, nicht die objektive Geltung betont.

versöhnendes Todesleiden die Weltversöhnung in ihrem objektiven Bestande realisiert; Gott hat durch diese Versöhnungsthat die gesamte Sünderwelt wieder in seine Gemeinschaft aufgenommen. Wenn nicht alle einzelnen Individuen thatsächlich in dieselbe eintreten, so berührt das eine Frage, die auf einem ganz andern Felde liegt; was Gott betrifft, so ist auf seiner Seite die Versöhnung real gestiftet als eine Heilsveranstaltung für alle. In der objektiven Kreuzesthatsache erbietet die Liebe Gottes ihre sühnende, vergebende, heiligende Rettungsgnade ebenso ohne Unterschied allen Menschen zu ihrer Lebensgerechtigkeit (Tit. 2, 11; 3, 3 u. 4), wie sie ohne Unterschied infolge allgemeinen Sündenverderbens alle der Gerechtigkeit ermangeln (Röm. 3, 23 u. 24). Darum ist auch gerade durch das Kreuz der trennende Zaun abgebrochen, den das gebotliche Satzungswesen zwischen Juden und Heiden aufgerichtet. Im Blute Jesu sind die Fernen nahe gekommen, ist das Zweiteilige zur Einheit gebracht, ist Friede geworden; denn der gekreuzigte Christus schaffte in sich selber den Naturjuden wie Naturheiden zu einem neuen Menschen um und vereinigte sie in einem Leibesverbande mit Gott. Auf dem Eckstein Jesus Christus ist ein Haus Gottes erbaut, in welches die bisherigen Fremdlinge und Gäste mit den Heiligen eingeleibt sind, so daß sie samt ihnen das göttliche Bürgerrecht besitzen (Eph. 2, 13ff.). Darum setzt Jesus auch die Verkündigung der Buße zur Vergebung der Sünden „in alle Völker hinein“ in ein naturgegebenes Folgeverhältnis zu seinem Leiden (Luk. 24, 46 u. 47) und weissagt von dem Ersterben des Weizenkorns universale Fruchtwirkung (Joh. 12, 24 u. 32). Es ist ein der Liebe Gottes würdiges Mysterium, daß der Weg zur Herrlichkeit für Jesus durchs Sterben geht (Luk. 24, 26), daß er König eines Universalreiches wird und einen Namen über alle Namen, in dem sich aller Kniee beugen, bekommt, weil er bis zum Tod am Kreuz sich erniedrigt hat und gehorsam geworden ist (Phil. 2, 8—11. Eph. 1, 21f. Matth. 28, 18). Darum ist auch das Wort vom Kreuz das Mittel der Welteroberung, weil die That am Kreuz das Mittel zur Weltversöhnung ist.

Zur Beleuchtung der universalen Stellung der geschicht-

lichen Christuspersönlichkeit bedarf es aber noch einer anderseitigen Darlegung ihres Verhältnisses zur Menschheit. In Jesus von Nazareth ist der Logos Fleisch geworden (Joh. 1, 14. 1 Tim. 3, 16), und zwar wie jeder Mensch auf dem Wege der Geburt von einem Weibe (Gal. 4, 4) in den menschheitlichen Verband eingetreten, unterworfen der menschlichen Entwickelung, menschlichen Bedürfnissen, Naturschwächen, Affekten, ja Versuchungen (Phil. 2, 7. Luk. 2, 40. 52. Ebr. 2, 14. 17. 18; 4, 15; 5, 2). So gewiß in diesem geschichtlichen Jesus Gott immanent ist (2 Kor. 5, 19. Kol. 2, 9), so gewiß ist er in Wirklichkeit als Mensch in den Menschheitsorganismus eingetreten bis hinein in das seiner Sünde anhaftende Todesverderben (Röm. 8, 3. Ebr. 2, 14). Dieser fleischgewordene Logos ist aber nicht nur eine menschliche Individual-, sondern zugleich eine menschheitliche Zentralpersönlichkeit. Und zwar im doppelten Sinne: als Idealpersönlichkeit und als Universalpersönlichkeit. Als Idealpersönlichkeit, sofern er als der Sündenlose, Reine, auch in seinem Menschsein der Darsteller des göttlichen Ebenbildes ist, zu welchem der Mensch ursprünglich erschaffen, also das vollkommene Urbild und darum auch das allgemeine Vorbild des Menschen. Dem degenerierten Menschentypus tritt in dem geschichtlichen Jesus ein Mensch gegenüber, der in seiner ganzen Lebenshaltung die originale göttliche Menschheitsidee zur vollkommenen Durch- und Ausgestaltung gebracht hat (1 Kor. 15, 45. Eph. 4, 13. 24, vgl. Röm. 13, 14. 1 Petr. 2, 21 ff. 1 Joh. 2, 6. Ebr. 4, 15. Joh. 8, 46. Matth. 3, 17; 17, 5. Luk. 2, 52; 4, 22). Als Universalpersönlichkeit, sofern er nicht bloß als Einzelindividuum unter die Gattung zu subsumieren ist, sondern diese selbst repräsentiert, nicht gebrochen in einzelne Reflexe, noch weniger getrübt oder verunstaltet, sondern in voller Ausprägung des allgemein Menschheitlichen in seinem Geschlechtsbegriff nach allen Seiten hin. Jesus ist schlechthin der Mensch, von dem jeder Mensch sagen kann: der ist Fleisch von meinem Fleisch, und dem alle Menschen Brüder sind (1 Tim. 2, 5. Ebr. 2, 11).

Die Reformer des Hinduismus, die Brahmaisten, von deren manchem gesagt werden kann: er ist nicht fern vom Reiche Gottes, pflegen die Annahme des Christentums unter dem zum Stich-

wort gewordenen Vorwurfe gegen die Mission abzulehnen: sie bringe ihnen einen „abendländischen Christus", während umgekehrt die moderne Kritik die Behauptung aufstellt, der christliche Glaube trage wenigstens in seiner dogmatischen Ausgestaltung ein griechisches Gewand, habe also zu seinem Gegenstande einen morgenländischen Christus. Allein so richtig es auch ist, daß das Christentum nicht bloß in seiner kultischen, sondern auch in seiner dogmatischen und selbst in seiner ethischen Darstellung, im Denken, Leben und Kirchendienst der verschiedenen Nationalitäten und Zeiten verschiedene Formen angenommen hat, und so viel man auch zugeben mag, daß diese Formen nicht immer und überall der entsprechende Ausdruck des ursprünglichen christlichen Geistes sind, so ist es doch verkehrt, diese von den menschlichen Auffassungen und Einfassungen der ewigen Wahrheit unabtrennlichen, zeitgeschichtlichen und nationalgefärbten Beschränktheiten derselben auf Christus zu übertragen. Es giebt weder einen abendländischen noch einen morgenländischen Christus. Wohl ist Jesus ein Morgenländer, er kleidet sich orientalisch und redet auch orientalisch, wohl ist er als geboren von dem Samen Davids nach dem Fleisch ein Israelit und hat auch als solcher sein Volk lieb; aber er ist weder das eine noch das andere in einem so ausgeprägten Typus, daß er erst entorientalisiert oder entisraelitisiert zu werden braucht, um Vorbild, Lehrer und Heiland für Nicht-Morgenländer und Nicht-Israeliten zu sein. Jesus ist Mensch für alle Menschen, der örtliche, volkliche, nationale Partikulartypus hängt ihm nicht als Charakter an, er ist über diese Schranken erhaben; ein Grundzug seines Menschenwesens, den man bei Buddha, Konfucius, Mohammed, selbst bei Moses, vergeblich sucht. Alle diese Religionsstifter tragen das Gepräge landschaftlich- und national-partikularer Eigenart; sie sind Inder, Chinesen, Araber, Israeliten. Darum sind sie auch keine Stifter wirklicher Universalreligionen, obgleich Buddha und Mohammed solchen Anspruch erheben. So ist Jesus auch über die Standes- und Bildungsunterschiede erhaben. Er war arm, aber seine Erscheinung trägt das Gepräge majestätischer Erhabenheit über das Wenig oder Viel des irdischen Besitzes, nicht das des Mangels oder gar der neid- und bitterkeitsvollen Kluft

welche arm und reich voneinander trennt. Trotz seiner Armut, ist er Vorbild, Lehrer, Heiland der Reichen wie der Armen. Er gehörte seiner gesellschaftlichen Stellung und seiner menschlichen Erziehung nach nicht zu den vornehmen und gebildeten Kreisen, er ging als ein Diener und nicht als ein Herrscher durch diese Welt; und doch giebt es unter allen Menschen keine wahrhaft vornehmere und königlichere Erscheinung, auch keine würdigere Repräsentation der Bildung als diesen demütigen Jesus von Nazareth. Wie die Geringen und Einfältigen, so finden auch die Mächtigen und Weisen in dieser Welt in ihm ihren Meister. Er war voll Erbarmen, Freundlichkeit, Sanftmut, Geduld, Liebeszartheit, fast eine weibliche Natur, und doch wieder groß in strafendem Ernst, mutig in Gefahr, tapfer im Leid, ein ganzer Mann, ein starker Held, ein Lamm und ein Löwe zugleich. Darum ist er Vorbild, Lehrer, Heiland für die Schwachen und die Starken, die Frauen und die Männer, die Kinder und die Greise. Auch die Zeitschranken sind für ihn nicht da. Obgleich er vor 1900 Jahren im Fleisch wandelte, so ist sein Bild doch keine geschichtliche Antiquität; die Menschen aller Zeiten kommen immer wieder auf ihn zurück als das allgemeine Menschenideal und den allgemeinen Menschenretter. Kurz: Jesus ist eine Universalpersönlichkeit, der Mensch für alle Menschen.

Darum bezeichnet ihn auch gerade der Apostel der Heiden zweimal im Mittelpunkte universaler Heilsdeduktionen als Mensch (1 Tim. 2, 1—7 u. Röm. 5, 12 ff.). Der ganze Zusammenhang der Stellen ist charakteristisch. Was das erstere betrifft, so beginnt sie mit der Ermahnung an die Christen: alle Menschen in ihr Gebet einzuschließen. Dieser großartigen Zumutung liegt die Voraussetzung zugrunde, daß die Gläubigen ein so weites Herz und einen solchen Reichtum an Liebe besitzen, daß sie mit ihren Fürbitten die ganze außerchristliche Welt umfassen, also aller engherzige Partikularismus, Kirchengeist und Patriotismus ihnen fern sei. Die Forderung eines solchen bis in den Gebetsverkehr sich ausdehnenden universalen Christensinns begründet Paulus als eine Gott wohlgefällige Bethätigung der allgemeinen Menschenliebe durch den Hinweis auf den universalen göttlichen Heilswillen.

Denn nach der ausdrücklichen Willensbestimmung Gottes, der seinem Grundwesen nach Retter ist, ist das durch die Wahrheitserkenntnis vermittelte Heil für alle Menschen da, schon darum, weil Gott als der eine allen Menschen zugehört und es nur einen Mittler giebt für alle, Christum Jesum, dessen Mittlerschaft sich so gewiß auf alle Menschen erstreckt, als er Mensch war und als Mensch im Namen und zugunsten aller Menschen sich selbst als Lösegabe dargebracht hat. Darum ist auch, damit der Heilswille Gottes thatsächlich allen Menschen kund werde, eine allgemeine Heilsverkündigung in die Völkerwelt hinein verordnet, für welche u. a. auch politische Ruhe (V. 2) Voraussetzung ist. Der letzte Zweck der weltumfassenden Christenfürbitte soll also der Realisierung des universalen, göttlichen Heilswillens dienen. Als zentraler Gedanke steht nun mitten in der Beweisführung die Bezeichnung Christi Jesu als Mensch und zwar in Verbindung mit der Erklärung, daß er sich gegeben habe zum *ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων*. Das Menschsein Jesu wird demnach nicht bloß als die Bedingung seiner Mittlernatur, sondern wesentlich als die Bürgschaft für die Allgemeingiltigkeit seines mittlerischen Lösegeldes betont. Weil Jesus Mensch ist, gilt sein Lösegeld allen. In dem Menschen Jesus Christus ist die Verbindung Gottes mit der Menschheit zu ihrem Vollzug gekommen und daher auch der allgemeine Heilswille Gottes in Bezug auf die Menschheit in ihm objektiv realisiert.

Und wie mit der mittlerischen Sühne Jesu, so ist es auch mit seiner mittlerischen Lebenswirkung: es geht von dem einen Menschen Jesus ein universaler Lebensstrom in die gesamte Menschheit hinein und zwar weil ihm ein ähnlicher menschheitlicher Stammcharakter zukommt wie dem ersten Menschen (vgl. auch 1 Kor. 15, 45 ff.). Kraft des physisch-psychischen Naturzusammenhanges des ersten Adam mit dem gesamten Geschlechte hat nämlich der Ungehorsam desselben eine universale Sünden- und Todeswirkung ausgeübt, welche unabhängig von dem persönlichen Verhalten der Individuen, diesem vorangehend, als eine kosmische Macht, das ganze Geschlecht beherrscht. So steht auch der Mensch Jesus als ein Wurzelstamm in der Menschheit, nur

daß eine Wirkung von ihm ausgeht auf die Gattung, welche der vom ersten Adam geübten entgegengesetzt und überlegen ist, nämlich eine Gerechtigkeits= und Lebenswirkung. Subjektiv wirksam wird diese Lebensmacht, weil sie eine pneumatisch vermittelte ist, allerdings erst, wenn zwischen Jesus und dem einzelnen Menschen der Glaubenszusammenhang hergestellt ist; aber als objektive Potenz ist sie, weil Jesu immanent, unabhängig von dem Verhalten der Individuen da, vermittelbar für jeden, kraft des Wurzelzusammenhanges auch des zweiten Adam mit dem gesamten Geschlechte, also gleichfalls als Universalmacht. Daher ist die Geburt des Menschen Jesus die Wiedergeburt einer neuen Menschheit und „kommt die Gerechtigkeit dieses einen als Rechtfertigung des Lebens über alle“.

So steht auch der charakteristische Name „Menschensohn“, den Jesus selbst sich mit geflissentlicher Vorliebe beilegt, im intimsten Zusammenhang mit seiner menschheitlich=universalen Stellung. Wir sehen an dieser Stelle ganz davon ab, ob und in welchem Sinne dieser Name als Messiasbezeichnung gebraucht wird, um erst später darauf zurückzukommen und bemerken jetzt nur, daß er jedenfalls Jesum als den Sohn des Stammvaters charakterisiert, der dies im volleren, tieferen, einzigartigeren Sinne ist als die andern Nachkommen, in dem das Menschenwesen sich repräsentativer ausprägt, der gleichsam als der Sohn des Menschen κατ᾽ ἐξοχήν der Erbe des Menschentums ist, der der ganzen Menschheit und dem die ganze Menschheit angehört. Kurz, der menschgewordene Christus ist eine Universalpersönlichkeit, deren Lehre, Leben, Leiden, Sterben, Auferstehung, Erhöhung, Wiederkunft, Gericht menschheitliche Bedeutung hat, der sozusagen der Heilsuniversalismus im Blute liegt.

Auch die evangelische Zentrallehre, von der Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben steht im lebensvollsten Zusammenhang mit der universalen Anlage der in Christo geschehenen Erlösung. Diese Zentrallehre hat zu ihrer anthropologischen Voraussetzung die allgemeine menschliche Sündhaftigkeit wie die Gottebenbildlichkeit der menschlichen Natur und die Einheit des Menschengeschlechts. In der

ersteren haben wir das allgemeine Bedürfnis, in den letzteren die allgemeine Veranlagung für die aus Gnaden geschenkte Gerechtigkeit des Glaubens.

Streng genommen ist es weniger ein Glaubensartikel als eine Erfahrung, daß alle Menschen ohne Unterschied Sünder sind (Gen. 6, 5; 8, 21. 1 Kön. 8, 46. Hiob 14, 4; 4, 19. Matth. 7, 11; 15, 19. Joh. 3, 6. Röm. 3, 23; 7, 14 ff. 1 Joh. 1, 8. 10 2c.). Sie sind nicht alle gleich tief gefallen, aber sie haben alle ein Gesetz in ihren Gliedern, das dem Gesetz Gottes widerstreitet und sie gefangen nimmt in der Sünde Gesetz. Soweit es Menschen giebt auf der weiten Welt, soweit geht auch die zum allgemeinen Zustand gewordene sündige Naturbeschaffenheit, der irdische, fleischliche, selbstsüchtige Sinn. In der ganzen weiten Welt giebt es nicht einen einzigen Menschen, der aus eigener Kraft eine solche Gerechtigkeit sich zu erwerben vermöchte, welche einen Rechtsanspruch auf das ewige Leben begründet. Und wie alle Menschen ohne Unterschied unter der Herrschaft der Sünde stehen, so stehen sie auch ohne Unterschied alle unter der Herrschaft des durch sie verschuldeten Todesgerichts; die ganze Welt ist eine verlorene Welt (Röm. 1, 21—3, 10. Eph. 2, 1 ff.; 4, 17 ff. Tit. 2, 3 f.). Soll diese verlorene Welt gerettet werden, so kann das daher nur auf dem einen Wege geschehen, daß Gott sich ihrer aus souveräner Gnade erbarmt, indem er Sündenvergebung und Lebensgerechtigkeit schenkt. Über das allgemeine Gnadenbedürfnis ist also kein Zweifel. Nun ist diese rettende Gnade wirklich in Gott vorhanden, aus Gott herausgetreten und in Christo, aber nur in Christo erschienen; soll das allgemeine Gnadenbedürfnis Befriedigung finden, so sind also alle Menschen auf Christus angewiesen. Da nun Gott zum Gegenstand seiner den Sohn sendenden Liebe die Welt machte, d. h. eben diesen unter der Sündenherrschaft und dem Todesgericht stehenden gesamten Kosmos, so bietet er auch gerade in dem Sohne dem allgemeinen Gnadenbedürfnis die allgemeine Befriedigung. Das ist eine zwingende Schlußkette, die noch zwingender wird, wenn wir ihr vom anthropologischen und soteriologischen Standpunkte aus zwei weitere Ringe einfügen.

Es fragt sich nämlich weiter: ist auch eine allgemeine Gnadenempfänglichkeit vorhanden? Die Antwort liegt in der doppelten Lehre von der Gottebenbildlichkeit der menschlichen Natur (Gen. 1, 27) und von der durch ein Menschenpaar vermittelten Einheit des Menschengeschlechts (Akt. 17, 26). Die vermöge der Schöpfung geprägte göttliche Ebenbildlichkeit bildet eine solche menschliche Wesensgrundlage, daß sie auch durch die Sünde unzerstörbar ist. Auch der gefallene Mensch, selbst der Heide, bleibt Gott wesensverwandt (Gen. 9, 6. Akt. 17, 29. Jak. 3, 9), zu Gott erschaffen und darum nicht bloß voll Gottessehnsucht, sondern auch voll Veranlagung für Gott; denn er sucht ihn, ob er ihn fühlen und finden möchte (Akt. 17, 27). Die göttliche Lebensanlage in der Menschenseele ist durch die Sünde allerdings ein toter Same geworden, der aber seine Entwickelungskraft behalten hat und unter der Triebkraft des Geistes zum Leben erweckt werden kann. Die verlorene Welt ist darum wie erlösungsbedürftig so auch erlösungsfähig, so daß sie noch errettet werden kann. Und diese Erlösungsfähigkeit gehört zur Naturbeschaffenheit des Menschen im Stande seiner Sündhaftigkeit; sie ist ein allgemeines Erbgut aus dem Paradiese, das kraft ihrer physischen, psychischen und geistigen Einheitlichkeit der Gattung geblieben ist. Darum hat Gott auch die Welt als Welt nicht für unrettbar gehalten, sondern der den Sohn sendenden Liebe die Macht zugetraut, Eindruck auf sie zu machen, daß sie sich vom Verderben herumholen läßt. So glaubt auch Jesus an die Rettbarkeit der Sünderwelt. Er erblickt in ihr nicht eine Wüste, in welcher für alle Ewigkeit nichts wächst, sondern eine Ernte, nicht Tiger, Wölfe, Schlangen, sondern Schafe, die seine Stimme hören werden (Matth. 9, 27. Joh. 10, 16). Der verlorene Sohn ist der Typus der verlorenen Welt: die Erinnerung an das Vaterhaus, die Sehnsucht nach dem Vater, die Hoffnung auf seine Gnade ist ihm auch in der Fremde im Stande seiner tiefsten Erniedrigung geblieben. Freilich an vielen einzelnen Individuen erfüllt sich das Gerichtswort: wer aber nicht hat, von dem wird genommen, was er hat (Matth. 13, 12. Luk. 8, 18; 19, 26), bis sie nicht mehr hören und glauben können (Joh. 8, 43), und

dann wird ihnen selbst das Evangelium ein Geruch des Todes zum Tode (2 Kor. 2, 17). Aber in allen diesen Fällen liegen besondere Verschuldungen vor. Immer verhärtet der Mensch zuerst sich selbst, ehe die Verhärtung als göttliches Strafgericht über ihn verhängt wird. Der Naturzustand des gefallenen Menschen bietet der Gnade so lange Anknüpfungspunkte, bis eine beharrliche Verschmähung eintritt.

Nun kommt nur noch eins in Frage, nämlich ob auch das Aneignungsmittel der göttlichen Gnade so geartet ist, daß es sich für alle Menschen als subjektive Bedingung für den Empfang des in Christo objektiv allen dargebotenen Heilsguts eignet; mit anderen Worten: ob auch der Heilsweg ein universal angelegter ist? Die Antwort auf diese Frage ist die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben.

Auf Grund dieser Wesenslehre des Evangelii verlangt Gott von dem Menschen nicht eine eigene Leistung, durch welche er sich Sündenvergebung und Gerechtigkeit verdient, sondern lediglich ein rezeptives Verhalten, daß er annimmt, was Gott giebt, und zwar daß er demutsvoll die Gnade als Gnade aufnimmt und auf sie, wie sie in Christo ihm dargeboten wird, auf sie allein und auf sie felsenfest als auf seine einige Retterin sein Vertrauen setzt. Was den Sünder rettet, das reicht Gott selbst in Christo und seinem Evangelio dar; von ihm wird zunächst nichts anderes gefordert als Glaube. Das war die neue Botschaft, mit welcher das Evangelium die Welt überraschte: nicht dein Werk, nicht deine gesetzliche Leistung, nicht dein Wissen, nicht dein Opfer, nicht deine kultisch-zeremoniale Verrichtung erwirbt dir Gerechtigkeit vor Gott; die Gerechtigkeit ist dir bereits erworben, sie ist in Jesu Christo, der dir von Gott gemacht ist wie zur Weisheit, so auch zur Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung, schon vorhanden; glaube das, vertraue dich diesem Jesus Christus an, nimm ihn getrost als deinen Versöhner und Heiligmacher in dich auf, laß ihn in dir, in deinem ganzen Denken, Wollen, Lieben königlich herrschen, so daß er in dir lebt — das ist der Rettungsweg (Joh. 3, 16. 18; 5, 24. 38; 6, 40. 47; 20, 31. Akt. 15, 11; 16, 31. Röm. 1, 16; 3, 28. 30; 4, 5; 5, 1. Gal. 2, 16;

3, 24. Phil. 3, 9 u. s. w.). Es ist für unsere Beweisführung genügend, dieses rezeptive Verhalten als das eigentliche Grundwesen des christlichen Glaubens zu konstatieren, ein weiterer dogmatischer Exkurs über πιστεύειν und δικαιοῦν ist für dieselbe ohne Belang. Ist die demuts-, überzeugungs- und vertrauensvolle Annahme der Gnade als Gnade da, so ist die Wurzel da für das ganze neue Verhältnis zu Gott mit allen seinen ethischen Konsequenzen. Der Glaube ist die Grundstellung, die der Sünder zu dem in Christo das Heil darbietenden Gotte einnehmen muß, wenn er Vergebung, Gerechtigkeit und Leben erlangen und zu einer neuen Kreatur umgeschaffen werden soll.

Nun ist es offenbar, daß, so schwer auch dem über sich selbst verblendeten, selbstgerechten und stolzen Menschen der Verzicht auf alles eigene Verdienst und die Beugung unter die souveräne Gnade werden mag, dieser Glaubensweg ein universaler ist, der allen Menschen es ermöglicht, sich retten zu lassen, denn er verlangt, was jeder leisten kann. Bestimmte der von Gott normierte Heilsweg werkliche Leistungen sittlich-idealer Art als Vorbedingung für die Gabe der Gerechtigkeit, so würde er die Erlösung immer in den sündigen Menschen selbst hinein verlegen, und das hieße in Ewigkeit nichts anderes als sie unmöglich machen. Verlangte er Askese, Wissen oder Kontemplation, so würde ihm ein partikularistischer, esoterischer und aristokratischer Charakter aufgeprägt, da die Menschennatur hierauf nicht allgemein veranlagt ist, ganz abgesehen davon, daß ein solcher Weg auch an sich nicht zum Ziel führt. Knüpfte er die Gerechtigkeitserlangung an bestimmte kultisch-zeremoniale Gebräuche oder religionspolitische bzw. religionssoziale Institutionen, theokratische Rechtsordnungen, Kasteneinrichtungen u. dergl., so würde er gleichfalls den Universalismus ausschließen, da diese Dinge nicht allgemein übertragbar sind, ganz abgesehen davon, daß das Geistwesen des Christentums wider sie als Heilsbedingungen ist. Jede Religion muß darauf verzichten, Weltreligion zu werden, die als subjektive Heilsbedingung eine Forderung stellt, deren Erfüllung entweder besondere Naturveranlagungen oder Bildungsstufen oder volkliche Eigenarten oder politisch-soziale Institutionen voraussetzt. Unter allen

Religionen ist es allein die christliche, welche solche Voraussetzungen nicht macht; sie allein stellt in ihrer Glaubensforderung eine Heilsbedingung auf, die in Wahrheit allgemein erfüllbar, weil ihrer Natur nach von Spezialanlage, Kulturstufe, Stand, Geschlecht, Alter, Nationaleigentümlichkeit u. s. w. unabhängig ist.

Ist aber in Gott ein universaler Rettungswille, in Christo ein universales Heilsgut, in der Menschheit ein universales Erlösungsbedürfnis wie eine universale Erlösungsfähigkeit und im Glauben eine universale subjektive Heilsbedingung da, so ist auch das Christentum als Universalreligion legitimiert und die christliche Weltmission als eine ihm wesentliche Zentralaufgabe begründet. Denn im Zusammenhange mit dem Heilsuniversalismus des Christentums stehen wir vor einer zweiten zwingenden Schlußkette: das Erlösung begehrende Anrufen bedingt, bzw. setzt voraus den Glauben, der Glaube das Vernehmen der Heilsbotschaft, dieses die Verkündigung, die Verkündigung aber die Sendung (Röm. 10, 12 u. 14 f.). Ist aber das Heil selbst ohne Unterschied für alle bestimmt, so ist auch die Sendung zu allen, also die Weltmission notwendig.

Es fehlt jetzt nur noch der eschatologische Beweis, um die dogmatische Begründung der Sendung abzuschließen. Dieser eschatologische Beweis liegt in der Lehre von der Wiederkunft Jesu und dem im Gefolge derselben stattfindenden Weltgericht. Beide setzen die allgemeine Anbietung des Heils durch universale Missionspredigt voraus.

Die Parusie bildet keinen nebensächlichen, sondern einen integrierenden Bestandteil der Jesus- und Apostellehre (Matth. 16, 27; 24, 3 ff.; 25, 1 ff. 14 ff. 31 ff.; 26, 64. Mark. 8, 38; 13, 26; 14, 62. Luk. 9, 26; 19, 11 ff.; 21, 27. Joh. 5, 25 ff. Akt. 1, 11; 3, 20; 10, 42. 1 Kor. 1, 7; 4, 5; 15, 23. Phil. 1, 6. 10; 3, 20. 1 Thess. 2, 19; 3, 13; 4, 16; 5, 23. 2 Thess. 2, 8. 1 Tim. 6, 14. 2 Tim. 4, 1. 8. 1 Petr. 5, 4. 2 Petr. 3, 4. 1 Joh. 2, 28. Ebr. 10, 37. Apok. 1, 7). Der in Herrlichkeit wiederkommende Jesus bringt den gegenwärtigen Äon zum Abschluß, und auf der Grundlage einer neuen Weltorganisation, einer neuen universalen Palingenesie (Matth. 19, 28. Röm. 8, 18 ff.), richtet

er das vollendete Gottesreich als äußere Weltmacht auf, so daß es nun nicht mehr bloß in seiner innerlich-geistigen Gestalt bloße Sauerteigswirkungen übt, sondern thatsächlich auch als eine sichtbare Herrlichkeitserscheinung den gesamten Weltbestand beherrscht.

Darüber ist ja nun kein Zweifel, daß mit dieser großen, mit der Parusie beginnenden Endkatastrophe eine allgemeine Anbietung des Heils an alle Völker verknüpft ist (Matth. 24, 14. Mark. 13, 10. Luk. 21, 24. Akt. 1, 8. Röm. 11, 25); die Streitfrage ist nur die, ob diese universale Reichspredigt vor der Parusie abgeschlossen ist oder ob sie erst durch den wiederkommenden Christus selbst zu Ende geführt wird, ehe Totenerweckung, Weltgericht und Weltvollendung eintritt. Nehmen wir unseren Ausgangspunkt von Röm. 11, 25 f. In sachlicher Übereinstimmung mit Luk. 21, 24 findet eine Bekehrung Israels als Volk statt, nachdem „die Zeiten der Heiden erfüllet sind" und die „Fülle der Heiden" in die Heilsanstalt Gottes eingegangen ist. Wir können dieses Ortes den Begriff *πλήρωμα* noch ganz unerörtert lassen, jedenfalls liegt das in ihm, daß die Sammlung aus den Heiden, also auch die eigentliche Heidenmissionspredigt im wesentlichen vollendet ist, wenn Israels Bekehrung erfolgt. Damit wird auch die Annahme hinfällig, daß das bekehrte Israel noch ein zweites Mal eine Missionsaufgabe an die Völker habe. Der Apostel bezeichnet vielmehr als die Wirkung seiner Bekehrung nicht ein *μαθητεύειν τὰ ἔθνη* durch Taufe und Lehre, sondern eine *ζωὴ ἐκ νεκρῶν*, eine geistliche Erweckung, eine Belebung der bereits christianisierten Völker. Nun findet die Bekehrung Israels jedenfalls vor der Wiederkunft Christi statt (Matth. 23, 39), es muß also erst recht die Evangelisierung der Völker vor der Parusie zum Abschluß gekommen sein, zumal das Eingehen der Fülle der Heiden auch als der Weg bezeichnet wird, auf welchem Israel seinen Messias zuletzt erkennt (*καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται*, Röm. 11, 26, vgl. V. 11 u. 14).

Zu demselben Schluß nötigt Akt. 1, 8. Die Jünger fragen nach der Zeit, wann dem Israel das Reich aufgerichtet werde? und Jesus beantwortet die Frage, indem er, ohne einen inhalt-

lichen Tadel derselben auszusprechen und ohne eine bestimmte Terminangabe zu machen, sie auf ihren Zeugenberuf „bis an das Ende der Erde“ verweist. Es ist also klar, daß die — an seine einstige Bekehrung geknüpfte — Reichshoffnung für Israel ihre Erfüllung erst findet nach der durch die ganze Welt getragenen Zeugenbotschaft. Da nun Israel wieder zu Gnaden kommt vor der Parusie, so muß auch die Evangelisierung der Völker vor derselben zu ihrem Abschluß gekommen sein.

Noch bestimmter erklärt das Jesus in seiner großen eschatologischen Hauptrede. Mark. 13, 10 wird die Verkündigung des Evangelii in alle Völker hinein ausdrücklich als den mit der Nähe des Endes (V. 7) zusammenhängenden allgemeinen Völkerbewegungen, Schrecken und Verfolgungen vorangehend (πρῶτον) bezeichnet, und Matth. 24, 14 steht die zeugniskräftige Reichspredigt in der ganzen οἰκουμένῃ unter dem Anzeichen der Endesnähe. Nur eine Preßexegese kann mit Beck [1]) (durch eine verschiedene Deutung von τέλος in V. 13 u. 14) zwischen den 13. und 14. Vers die Parusie künstlich hinein interpretieren und erklären: erst bewirke der wiederkommende Christus die Rettung der Seinen aus den Leiden der Endzeit, dann veranstalte er die allgemeine Weltpredigt. Die Markusstelle schließt solche Künstelei absolut aus. Es ist nicht so, daß die eigentliche Weltmission erst beginnt mit der Parusie, sondern vor der Parusie nimmt sie ihre universalsten Dimensionen an, so daß sie eben zu einem Zeiger an der Weltuhr wird. Wenn die Reichspredigt so universal geworden sein wird, daß sie in alle Völker hinein und durch alle Völker hindurch erschallt, so ist die Wiederkunft Jesu und mit ihr das Ende nahe. Man mag das Vaticinium vom tausendjährigen Reich deuten, wie man will, eine Verlegung der eigentlichen Weltevangelisierung in dasselbe kann nicht bewiesen werden, selbst nicht durch die strittige Stelle Apok. 20, 3. Denn die infolge der Bindung Satans sistierte Verführung der Völker bedeutet keine Universalchristianisierung derselben durch Missionsthätigkeit, sondern die Sistierung

1) Vorlesungen über christliche Glaubenslehre II, 692.

der verführerischen Energieen des Irrtums unter den bereits christianisierten Nationen (Matth. 24, 24, vgl. 2 Theß. 2, 8 ff.).

Nun beruht ja allerdings auch die Verlegung der Weltevangelisierung in die Parusieepoche auf der Voraussetzung einer universalen Heilsanbietung an alle Völker, aber ihre Konsequenz ist für die Mission vor der Parusie verhängnisvoll, da sie dieselbe ihres weltumfassenden und kirchenbildenden Charakters entkleidet und zu einer bloßen gelegentlichen Einzelbekehrung oder bloß oberflächlichen Bekanntmachung des Evangelii durch die Welt degradiert. Darum ist es für die Begründung der Sendung von der prinzipiellsten Bedeutung, außer Zweifel zu stellen, daß nicht erst nach der Parusie, sondern im gegenwärtigen Äon, als eine Vorbedingung für die Wiederkunft, die universale Reichspredigt verordnet ist. Die Zeit von dem Hingange Jesu zum Vater bis zu seiner Erscheinung in Herrlichkeit ist Missionszeit. Die Weltevangelisierung ist in die Hände der Jünger Jesu gelegt; es giebt keinen einzigen Ausspruch der Schrift, der mit klaren Worten aussagte, der wiederkommende Herr werde sie selbst in die Hand nehmen. Wenn Jesus wiederkommt, missioniert er nicht mehr, dann nimmt er das Reich ein und herrscht als König, nicht eine neue Zeit der Aussaat beginnt dann, sondern es kommt die Zeit der Ernte.

Auf Grund dieses Nachweises wird nun auch die Lehre vom Weltgericht zu einer Missionsbegründung. Diese Lehre enthält eine dreifache Aussage; erstens: Jesus ist der Richter; zweitens: das Urteil hängt ab von der Stellung, welche die zu Richtenden zu Jesus eingenommen haben, und drittens: das Gericht erstreckt sich über alle Menschen (Matth. 7, 23; 10, 32 f.; 16, 27; 25, 11 f. 31 ff. Luk. 12, 8 f.; 13, 25 ff. Joh. 3, 35 f.; 5, 22. 27. Akt. 17, 31. Röm. 14, 10. 2 Kor. 5, 10. 1 Joh. 2, 28).

Auf den ersten Blick erscheint es als ein Widerspruch gegen den Zweck seiner Sendung, daß Jesus Richter ist; denn „Gott hat seinen Sohn nicht gesandt in die Welt, daß er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn selig werde“ (Joh. 3, 17; 12, 47. Matth. 1. 21; 18, 11. Luk. 19, 10. 1 Tim. 1, 15 u. s. w.). Daß Rettung und nichts anderes der Zweck der Sendung Jesu

ist, bedarf keiner weiteren Begründung; tritt in Begleitung, als Folge dieser Sendung bei einer Anzahl Menschen Gericht ein, so ist das nicht von Gott als ihr Zweck gewollt, sondern von den Menschen infolge ihrer Verwerfung Christi als des ihnen gesandten Retters verschuldet. Das Gericht ist die naturgesetzliche Kehrseite des rettenden Thuns Jesu; im Grunde ist es der das Heil ablehnende Mensch, der sich selbst richtet (Joh. 3, 18 f.; 5, 45), und Jesus wird nur insofern sein Richter, als die Stellungnahme zu ihm über Rettung oder Untergang des Menschen entscheidet (Joh. 9, 39). Gerade weil Jesus und nur Jesus der Heiland ist, so scheidet sich an ihm die Menschheit in Gerettete und Verlorene, je nachdem sie sein Heil glaubend annehmen oder ungläubig verschmähen (1 Kor. 1, 18. 2 Kor. 2, 15 f., vgl. Luk. 2, 34. 1 Petr. 2, 8). Insofern geht schon jetzt ein Gericht durch die Welt, soweit die Predigt des Evangelii die Entscheidung für oder gegen Christus ermöglicht. Es ist nur der natürliche Abschluß dieser die Erscheinung Christi von Anfang an begleitenden unvermeidlichen Krisis, daß auch das Endgericht in seine Hände gelegt ist.

Ebenso ist es in der Natur dieser Krisis begründet, daß auch im Endgericht das Urteil gesprochen wird, je nach dem glaubensgehorsamen oder nicht glaubensgehorsamen Verhalten des Menschen zu Jesu. Wer an ihn glaubt und im Glaubensgehorsam gegen ihn gehandelt hat, wird nicht gerichtet (Joh. 3, 18; 5, 24; 6, 40. 47). Dieser Grundsatz wird nicht gebrochen dadurch, daß im Endgericht die Werke die entscheidende Norm bilden (Matth. 7, 21; 25, 40. 45. 2 Kor. 5, 10. Gal. 6, 8. Apok. 20, 12; 22, 12); denn diese Werke sind nichts anderes als das Erzeugnis und der Ausdruck des gesamten inwendigen Wesens, das sittliche Gesamtergebnis dessen, was unter dem erziehenden Einfluß der Rettungsgnade der Mensch geworden ist, die Früchte des Glaubens (Matth. 7, 17; 12, 33; 15, 18. Luk. 6, 45. 1 Kor. 4, 5. Gal. 5, 6. Eph. 2, 10; 4, 21 ff.). In letzter Instanz ist es also die Beziehung zu Jesus, in welcher der Mensch und sein Werk steht, die den Ausschlag für jeden giebt. Und das ist nur die selbstverständliche Konsequenz der Einzigkeit der Rettung in

Jesu; denn ist in keinem andern das Heil als in ihm, so muß auch im Endgericht das die Entscheidung bilden, ob ein Mensch dieses Heil angenommen hat oder nicht, bzw. ob die Rettungsgnade ihr Rettungswerk bei ihm ausgerichtet hat oder nicht.

Und endlich ist es abermals die selbstverständliche Folge der Absolutheit der an Christus gebundenen Heilsgnade, daß das die definitive Entscheidung für die Ewigkeit herbeiführende Endgericht im universalsten Sinne Weltgericht ist, zu welchem alle Völker versammelt werden, in dem jedes Menschenindividuum sein Urteil empfängt, und vor dem wie die Lebenden, so auch die Toten erscheinen müssen (außer Matth. 25, 32 u. s. w. Matth. 10, 15; 11, 22. 24; 12, 41 f. Akt. 10, 42. 2 Tim. 4, 1. 1 Petr. 4, 5. Apok. 11, 18; 20, 12 f.).

So unwidersprechlich nun der Schluß ist, daß Jesus, weil an ihm allein die Rettung hängt für das gesamte Menschengeschlecht, auch das Gericht übt über das gesamte Menschengeschlecht, ebenso zwingend ist der Rückschluß: wenn Jesus verordnet ist von Gott als der Richter der Lebendigen und der Toten, so muß auch allen Lebendigen und Toten vor dem Weltgericht Gelegenheit geboten worden sein, Jesum als ihren Retter zu ergreifen. Denn darum eben hat Gott Jesum zum Richter über alle gemacht, weil er keinen Menschen lediglich um seiner Sünde willen verwerfen, sondern erst dann das Verwerfungsurteil sprechen will, wenn der Sünder Jesum als seinen Retter nicht angenommen hat. Darum hat er die Zeit der Unwissenheit übersehen und die nicht zugerechnete Sünde unter nachsichtige Geduld gestellt (Akt. 17, 30. Röm. 3, 25. 2 Kor. 5, 19. Ebr. 9, 15), und darum läßt er allen Menschen an allen Orten Buße verkündigen und jedermann den Glauben vorhalten, ehe er den Kreis des Erdbodens richtet. (Akt. 17, 30. 31). Das durch Jesus vollzogene Weltgericht fordert also als seine Voraussetzung die Weltmission.

Nun sind aber in dieses Gericht auch die Toten eingeschlossen: diejenigen, welche vor Christus gelebt, wie die, welche nichts von ihm gehört haben, obgleich sie nach Christus lebten. Wird auch ihnen vor dem Endgericht das Evangelium gepredigt werden? Die Konsequenz unsrer ganzen dogmatischen Beweisführung fordert

die Bejahung dieser Frage. Diese Bejahung findet einigen Schriftanhalt in der Hadespredigt Christi (1 Petr. 3, 19 f.; 4, 6, vgl. Eph. 4, 9). Ohne uns nun in eine allseitige Beleuchtung der Lehre vom Hades und der Hadesfahrt einzulassen, konstatieren wir nur ein doppeltes: erstens daß der Hades unverkennbar ein Mittelort und Zwischenzustand ist zwischen dem Tode und der großen Endkatastrophe, bei welcher er selbst in den Feuerpfuhl geworfen wird (Apok. 20, 14), und zweitens daß Christus in die Totenwelt hinabgestiegen ist, um auch den Geistern im Gefängnis das Evangelium zu predigen und zwar — wie das schon in der Natur des *κηρύσσειν* und *εὐαγγελίζειν* liegt — nicht zum Zwecke einer Gerichtsproklamation, sondern damit sie „Gotte leben". Christus hat also von der Schlüsselgewalt Gebrauch gemacht, die er auch über den Tod und den Hades hat (Apok. 1, 18). Die Frage ist nur: hat diese Evangeliumsverkündigung im Totenrevier zum Zwecke der Erschließung des Hades die Bedeutung einer fortgehenden Gnadenveranstaltung, oder ist sie nur ein einzelnes historisches Faktum? Zwar die Beschränkung der Hadespredigt Christi auf die ungläubigen Zeitgenossen des Noah wird durch die spätere allgemeine Ausdehnung derselben auf die Toten überhaupt (1 Petr. 4, 6) ausgeschlossen und der Analogieschluß nahe gelegt, daß wie auf dem ganzen Erdkreise so auch in dem Aufenthaltsorte der ohne Gehör des Evangelii Verstorbenen eine universelle Heilspredigt vor dem Endgerichte, sei es durch Christus selbst oder durch Zeugen aus der Schar der vollendeten Gerechten stattfindet.

Dieser Analogieschluß wird noch verstärkt nicht nur durch die von Jesus selbst in Aussicht gestellte Möglichkeit einer Vergebung der relativen Unwissenheitssünde in jenem Leben (Matth. 12, 32. Mark. 3, 29), sondern auch durch den Charakter des Weltgerichts als eines abschließenden letzten Gerichts. Ein letztes Gericht setzt nämlich bereits voraufgegangene andere gerichtliche Akte voraus, die noch nicht den Charakter der eigentlichen ewigkeitlichen Entscheidung tragen (Ebr. 9, 27. Luk. 16, 23. 26). Giebt es aber Gerichte nach dem Tode, die noch eine Hoffnung lassen auf eine andere Entscheidung im Endgerichte, so ist auch eine Sinnes-

änderung noch bei den Toten möglich, und diese muß zu ihrer Voraussetzung eine Buß- und Heilspredigt unter ihnen haben.

Im Zusammenhange hiermit scheint sich uns auch die große Schwierigkeit zu lösen, welche Röm. 2, 5 ff. bietet. Nach dieser Stelle kann es nämlich den Anschein gewinnen, als ob die Heiden auch in dem abschließenden Gericht lediglich auf Grund ihres Handelns gemäß dem sittlichen Naturgesetze gerichtet würden, so daß eine Verdammnis oder Seligkeit möglich wäre, auch ohne daß der Mensch je in ein Verhältnis zu Christus getreten. Diese Annahme ist aber unmöglich, weil sie mit der neutestamentlichen Zentrallehre von der alleinigen und universalen Heilsmittlerschaft Christi im unlösbaren Widerspruch steht. Die Schwierigkeit scheint uns nun dadurch beseitigt zu werden, daß es sich in der in Rede stehenden Stelle um die gerichtliche Beurteilung desjenigen Teils des Menschenlebens handelt, welches außerhalb der Kenntnis des Evangelii liegt. Denn Millionen Menschen haben nicht nur einen Teil ihres Lebens, sondern ihr ganzes Leben hingebracht, ohne von Christus und seinem Evangelio etwas gewußt zu haben. Auch dieses christuslose Leben unterfällt dem Gerichte, aber der Maßstab der Beurteilung für dasselbe ist das Maß des Bewußtseins von Recht und Unrecht, das der Mensch damals gehabt hat. Dem Apostel geht es darum, in dem Zusammenhange der ganzen Stelle zu zeigen, sowohl daß auch die Heiden, die das positive Gesetz nicht hatten, von Rechts wegen dem göttlichen Gerichte unterfallen und zwar auf Grund des in ihren Herzen geschriebenen Naturgesetzes, wie daß Gott nicht ungerecht mit ihnen handele, indem er sie eben beurteile gemäß dem vorhandenen Maße ihres sittlichen Bewußtseins. Der ganze Gedankengang bewegt sich in dem Leben vor und außer Christus und der Beurteilung dieses Lebens im Gerichte, und darum liegt es ihm ganz fern, die Frage zu entscheiden, ob ein Mensch definitiv d. h. für die Ewigkeit verdammt oder gerettet werden könne auch ohne Christus. Erst später beantwortet der Apostel diese Frage und zwar im verneinenden Sinne (3, 23 ff.). So kann man also aus dieser Stelle auch den Beweis nicht führen, daß eine Darbietung des Heils in Christo an die Toten, die

ohne Christus gelebt, nicht in Aussicht stehe, weil sie bezüglich der gerichtlichen Entscheidung gar nicht nötig sei. Diese Frage liegt hier ganz außerhalb des Gesichtskreises und bleibt daher nach der einen wie nach der andern Seite ungelöst, so daß die Möglichkeit einer Heilspredigt unter den Toten, welche das Evangelium in ihrem Leben gar nicht gekannt haben, keineswegs ausgeschlossen ist. — Alle Wahrscheinlichkeitsgründe sprechen für eine solche Möglichkeit; dennoch ist es bescheidner, uns betreffs der Entscheidung über diese schwierige Frage mit einem „Vermutlich“ zu begnügen, einem Ergebnis, welches, obgleich es die Hoffnung auf eine universale Heilspredigt für die im Hades befindlichen Toten nicht auslöscht, die Weltevangelisierung im jetzigen Äon uns desto ernstlicher zur Gewissenspflicht macht. Vielleicht giebt die Schrift über die allgemeine Hadespredigt gerade darum keine absolute Gewißheit, um uns jeden Vorwand zu einer Entschuldigung für die nachlässige Ausrichtung der allgemeinen Missionspredigt vor der Parusie zu nehmen.

Neuntes Kapitel.
Die ethische Grundlegung.

Die Weltmission ist auch die natürliche Folge der christlichen Ethik. Die christliche Ethik ist zunächst in dem Sinne eine universale, daß sie den Menschen aller Nationalitäten, Kulturstufen, Stände und Zeiten ihr sittliches Verhalten normiert. Ihre Prinzipien und Gebote haben allgemeine menschliche Geltung für das Leben der Individuen wie für das der Gemeinschaften; sie sind so geartet, daß sie sowohl der allgemeinen menschlichen Naturanlage entsprechen, wie das allgemeine sittliche Menschenideal auf-

stellen. Wohl teilen sie jedem Alter, Geschlecht, Stand und Beruf seine besondern Pflichten zu, aber sie basieren diese Einzelpflichten auf allgemeine Grundsätze, welche in gleicher Weise das kasuelle Verhalten regeln, wie sie die Antriebe des sittlichen Handelns überhaupt darstellen. Wohl durchdringen sauerteigartig die christlichen Sittlichkeitsvorschriften alle Lebensverhältnisse und Gemeinschaftsverbände, von der Ehe und Familie an bis zum großen staatlichen Körper und der nationalen Eigenart mit ihren besonderen Naturbegabungen, aber sie identifizieren sich nicht in der Weise mit sozialen, nationalen, politischen Sondergestaltungen, daß sie unter anders gearteten Verhältnissen ihre Geltung einbüßten. Wohl gestaltet sich die Sitte zeitlich, örtlich, sozial, national verschieden, aber die christliche Sittlichkeit ist universal. Was Jesus gebietet, das gebietet er nicht dem Juden, sondern dem Menschen, seine Ethik ist keine nationale, sondern eine menschheitliche, die Liebe zu Gott und die Liebe zu dem Menschen als dem Nächsten und Bruder ist das allgemeine Grundgesetz für alles sittliche Verhalten aller Menschen; die Selbstverleugnung, die Überwindung des Egoismus mit der Fülle seiner Begierden und Leidenschaften, die Bekämpfung des fleischlichen Gesetzes in unsern Gliedern ist die allgemeine sittliche Menschenaufgabe; die Darstellung eines zu jedem guten Werke geschickten Menschen Gottes, die Jesusähnlichkeit, das allgemeine sittliche Ziel. „Allen Menschen an allen Enden gebietet Gott Buße zu thun" (Akt. 17, 30) und „alles was vom Fleisch geboren wird", muß „von neuem geboren werden, sonst kann es das Reich Gottes nicht sehen", geschweige in dasselbe hineinkommen (Joh. 3, 3 ff.). Alles an der christlichen Ethik ist universal: ihr Charakter, ihr Motiv, ihr Ziel, ihr Ausgangspunkt; folglich ist sie auch bestimmt, Eigentum der ganzen Menschheit zu werden.

Aber wir begnügen uns mit der andeutenden Skizzierung dieser Gedankenreihe, da sie trotz ihrer prinzipiellen Wichtigkeit für unsre Beweisführung an dieser Stelle nur von untergeordneter Bedeutung ist. Wenn wir von einer ethischen Begründung der christlichen Mission reden, so haben wir weniger den universalen Typus der christlichen Sittlichkeit, als die missio-

narischen Motive im Auge, welche in den christlichen Grundtugenden liegen.

Fragen wir vom ethischen Gesichtspunkte aus abermals: warum treiben wir Mission? so lautet die kürzeste und populärste Antwort: weil uns der Gehorsam gegen Christi Befehl dazu verpflichtet. Wir sind Jesu Jünger, so wir thun, was er uns gebietet, und er gebietet uns: „Gehet hin und machet alle Völker zu meinen Jüngern.“ Die Mission ist nicht eine Sache romantischer Schwärmerei, exzentrischer frommer Begeisterung, sondern eine allgemeine nüchterne Gehorsamspflicht; eine elementare ethische Wahrheit, die nicht oft und nachdrücklich genug wiederholt werden kann. Wir thun kein opus supererogationis, wenn wir an dem Werke der Ausbreitung des Christentums unter nichtchristlichen Völkern uns beteiligen, sondern wir genügen nur der allgemeinen christlichen Dienstpflicht. Die Bitte: „Dein Reich komme“ im Herrengebet enthält eine ähnlich allgemeine Verpflichtung wie das Gebot: „Du sollst keine andern Götter haben neben mir“ im Dekalog. Es giebt keine esoterische Heiligkeit in der christlichen Ethik. Freilich ist Missionsgebot und Missionsgebet eine an Jünger Christi gerichtete Anforderung; aber da die Jüngerschaft Christi und Christentum in der christlichen Idee sich deckende Begriffe sind, so ist auch der Gehorsam gegen Missionsgebot und Missionsgebet allgemeines christliches Ideal. Es ist ein Defekt vorhanden, wo dieser Gehorsam fehlt.

Es verhält sich mit der Stellung des Christen zum speziellen Missionsgebot, wie mit seiner Stellung zum Gesetz überhaupt: der Christ erfüllt das Gesetz und steht doch nicht unter dem Gesetz; das Gesetz ist in ihm. Eine vom Gesetz befreiende außergesetzliche Gnaden- bzw. Liebesmacht wird innerlicher Gehorsamstrieb. Selbst ohne daß das Gesetz da wäre, würde diese Macht treiben zu thun, was das Gesetz gebietet. So muß auch das Missionsgebot in uns sein, wenn wir Jünger Christi sind, ohne daß wir ihm als einem Gesetz gegenüberstehen. Das Gleichnis Jesu von der selbstwachsenden Saat (Mark. 4, 26—29) erfüllt sich an der Mission im doppelten Sinne: einmal indem auch ohne besondere menschliche Veranstaltungen in Kraft eines Lebens-

gesetzes das Reich Gottes sich ausbreitet; und dann indem auch ohne besondere gebotliche Antriebe der Missionspflicht genügt wird, abermals in Kraft eines Lebensgesetzes. Eine ganze Reihe apostolischer Gemeinden sind gegründet worden, ohne daß man ihren Ursprung nachweisen kann. Es lag in dem christlichen Leben ein missionarischer Natur- bzw. Geistestrieb, welcher einfache Jünger der urchristlichen Zeit zur Ausbreitung des christlichen Glaubens drängte. Dieser Trieb stammte nicht aus dem gesetzlichen Gehorsam gegen das bestimmte Missionsgebot, sondern aus dem neuen geistlichen Leben, welches mit immanenter Notwendigkeit sie zu Zeugen Christi machte.

Dieses neue Leben charakterisiert sich als Jesusähnlichkeit auch in dem Sinne, daß es eine Quelle des Heils für andre wird. Christenleben ist Leben Christi in seinen Gläubigen; wie Christus, so die Christen. Es ist ein Gesetz dieses Lebens, daß es nicht für sich behalten kann, was ihm gegeben ist. Die empfangene Gnade macht mitteilsam; seine Losung ist: ich muß mich über andre erbarmen, nachdem mir selbst Erbarmung widerfahren ist. Es liegt in der Natur der Gabe Gottes in Christo, daß sie weiter gegeben werden muß, von dem Nächsten an, mit dem man unter einem Dache lebt, immer weiter bis zu dem transozeanischen Fremdling, von dem der macedonische Ruf erschallt: „Komm herüber und hilf uns". Auf Grund dieses, wie im christlichen Leben so in der Gabe Gottes liegenden Naturgesetzes sendet Jesus die Seinen „wie ihn der Vater gesandt hat". Jeder Christ ist ein Sendbote Gottes an die Menschheit, ein geborner Missionar [1]).

1) „Keinen persönlichen Heiland zu kennen, ist schlimm, aber fast ebenso schlimm ist es, nur einen persönlichen Heiland zu kennen. ... Die erste große Stunde im Christenleben nach dem Sonnenaufgang der eigenen Bekehrung schlägt dann, wenn ein Mensch darüber klar wird, daß sein Heiland eine Liebesabsicht für die ganze Welt hat, eine Absicht über alle eigenen Bedürfnisse, über alles Kirchenwesen, über all' unsere Himmelsbegriffe hinaus — eine Liebesabsicht, die sich zu jedem mühseligen und beladenen Menschen herniederneigt, die alle Geschlechter und alle Völker umfaßt, die nicht nur ihr ewiges Heil sucht, sondern auch ihr zeitliches Wohl in allen Stücken ihre Sache sein läßt" (Drummond, Das Programm des Christentums. Bielefeld 1892, 9).

Wir kommen zu demselben Ergebnis, wenn wir das Leben des Christen unter der Dreizahl seiner Grundtugenden: des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung betrachten.

1) Der christliche Glaube ist allerdings zunächst gewisse Zuversicht auf Jesum Christum als die persönliche Verkörperung der rettenden Gnade Gottes; überzeugungsgewisse Anerkennung der in Christo geoffenbarten Wahrheit; vertrauensfreudige Annahme des in Christo erschienenen Heils, persönliche Hingabe an wie persönliche Lebensgemeinschaft mit Christus. Als solche empfangende Zuwendung zu dem Erlösergott, der dem Sünder das Heil aus Gnaden bereitet hat und schenkt, ist der Glaube rechtfertigend und bildet den religiösen Grundcharakter des Christen. Als das Grundwesen des Christen konstituierend übt er aber auch auf das sittliche Verhalten desselben die durchgreifendste Wirkung aus. Wie der Baum so die Frucht, und wie der Glaube so die Werke. Ist jemand in Christo, so ist er eine neue Kreatur. Mit dem überzeugungsgewissen, vertrauensvollen, rechtfertigenden Glauben tritt eine neue wurzelhafte Lebensmacht in den geistigen Gesamtorganismus des Menschen ein, eine Lebensmacht von zentraler Bedeutung für seine Stellung zu Gott und Menschen, auch ein Naturtrieb zur Mission.

Dieser Naturtrieb äußert sich als allgemeiner Zeugentrieb, denn „wes das Herz voll ist, des gehet der Mund über" (Matth. 12, 35). Wie das Salz salzt und das Licht leuchtet, so bekennt und zeugt der Glaube (Matth. 5, 13—16). „Da wir denselben Geist des Glaubens haben gemäß dem Worte der Schrift: ich habe geglaubt, darum habe ich geredet, so glauben auch wir, und darum reden auch wir", erklärt Paulus (2 Kor. 4, 13). „Wir können es ja nicht lassen, daß wir nicht reden sollten, was wir gesehen und gehört haben", versichert Petrus (Akt. 4, 20). „Was wir gesehen und gehöret haben, das verkündigen wir euch", bezeugt Johannes (1 Joh. 1, 3, vgl. V. 2). Darum charakterisiert Jesus seine Jünger auch als seine Zeugen (Joh. 15, 27) und zwar als Zeugen in Kraft eines Naturtriebes, der im Glauben liegt (Akt. 1, 8). „Ihr werdet meine Zeugen sein"; es bedarf dazu nicht erst eines gesetzlichen Im-

perativs, sondern der Glaube trägt den Zeugentrieb in sich selbst. Und wiederum liegt es in der Natur dieses Zeugentriebs, daß er nicht beschränkt werden kann auf die Nähe, obgleich seine gesunde Bethätigung in der Nähe beginnt, daß er auch in immer weitere Ferne treibt von Jerusalem und Judäa und Samaria an „bis an die Enden der Erde“. Denn da beides dem Glauben gewiß ist, daß nur in Jesu das Heil und daß dieses Heil für jedermann in der ganzen Welt da ist, so muß der in ihm wurzelnde Zeugentrieb naturnotwendig zum Weltmissionstrieb werden. Der Glaube ist reich: als Gabe Gottes in Christo besitzt er das ewige Leben; er hat an Christo die Erlösung durch sein Blut, nämlich die Vergebung der Sünden, und im Evangelio die Kraft Gottes zur Errettung für jedermann; es spiegelt sich in dem Gläubigen die Herrlichkeit Gottes, so daß sie auch auf andere ihren Glanz wirft (2 Kor. 3, 18). Darum fühlt sich der Gläubige nicht bloß als Schuldner, von diesem Reichtum der Gnade jedermann mitzuteilen, sondern dieser Schatz ist ihm auch so viel wert, daß er ihn zu jedem Opfer willig macht. Die Thatsachen des Lebens Jesu von seiner Geburt an bis zu seiner Erhöhung, deren sich als lauter Heilsthatsachen der Glaube gewiß ist, sind ebenso außerordentlicher wie beseligender Art, daß sie den Glaubenden mit dem Trieb erfüllen, das Zeugnis von ihnen in die ganze Welt zu tragen.

Dagegen ist es umgekehrt ein vergebliches Unternehmen, glaubenslose oder ihres Glaubens ungewisse und unfrohe oder religiös gleichgiltige Menschen zu Zeugen Christi bzw. zu Missionsarbeitern zu machen. Der Unglaube ist arm; er hat der christlichen Welt nichts zu bieten, was der Missionsopfer wert wäre. Wohl macht in seiner Weise auch der Unglaube Propaganda, aber er organisiert keine christliche Mission; das thut nur der Glaube, der sich im Besitz der gewissen Wahrheit weiß. Das ist ein Widerspruch in sich selbst, daß eine Kraft zur Verbreitung des christlichen Glaubens treibt, der dieser Glaube selbst fehlt. Nicht der überseeische Sinn, nicht der Kolonialbesitz, nicht die Zivilisationsschwärmerei giebt die Triebkraft zur Mission, sondern ist christlicher Glaube da, so giebt dieser dem überseeischen Sinn

und der Kolonialbewegung eine Missionsrichtung. Wohl kann auch der religiöse Indifferentismus aus allerlei weltlichen Motiven — politischen, kolonialen, wirtschaftlichen, kulturellen, wissenschaftlichen — dem Werke der Ausbreitung des Christentums unter nichtchristlichen Völkern vorübergehende Unterstützungen gewähren; aber abgesehen von der Gefahr einer Alteration ihrer Aufgabe, mit welcher diese ihrem innersten Wesen fremden Beweggründe die christliche Mission bedrohen, so entbehren sie an sich selbst ebenso der missionarischen Zeugenkraft, wie der missionarischen Opferfreudigkeit. Diese Motive sind lediglich selbstischer Art, sie wollen sich der Mission nur als eines Mittels zur Erreichung ihrer weltlichen Zwecke bedienen. Der Zeugengeist, welcher die Gläubigen beseelt, ist eine selbstlose Macht. Was den Glauben antreibt, das Heil in Christo allen denen anzubieten, die es noch nicht besitzen, das ist die Erfahrung von der beseligenden Kraft dieses Heils, die das eigene Herz gemacht hat. Wem Christus selbst der Retter geworden ist, der preist auch anderen Christum als den Retter an. Daß allen Menschen geholfen werde, das ist der Beweggrund des missionarischen Zeugentriebes, der unzertrennlich vom christlichen Glauben ist. Dieser Beweggrund macht den Glauben bekehrungseifrig und zwar so bekehrungseifrig, daß er nicht ruhen kann, bis der ganzen Welt die rettende Gnade in Christo bezeugt ist. Er erschrickt auch nicht vor der Größe der Aufgabe; denn als Glaube sucht er seine Stärke nicht in der eignen, sondern in Gottes Kraft, stützt er sich auf Gottes Gebot und Verheißung und traut er der Gnade und Wahrheit Gottes sieghafte Gewalt zu. Die Gewißheit Jesu, daß sein Evangelium in der ganzen Welt allen Völkern zum Zeugnis gepredigt werden wird (Matth. 24, 14) und daß seine Schafe seine Stimme hören werden (Joh. 10, 16), teilt sich dem missionierenden Glauben mit. Es ist die Natur des Glaubens, daß die Wurzeln seiner Kraft in der unsichtbaren Welt liegen, darum ist er in gleicher Weise befähigt wie beflissen, das Werk der Welteroberung für Christus in seine Hand zu nehmen.

2) Was ist Liebe? Sie ist das Gegenteil der Selbstsucht, daß man, ohne etwas für sich selbst zu suchen, für andere lebt.

Darum ist Jesus Christus die Verkörperung der Liebe, weil er nur für andere lebte. Die kürzeste und bezeichnendste Überschrift über sein Leben lautet: „Für euch“; zwei inhaltschwere Worte, die ebenso das Rätsel der Welterlösung wie das der Welteroberung erklären. Die Liebe ist die Großmacht, welche das Selbstopfer Christi zustande gebracht hat, und sie ist die Großmacht, welche die Menschenherzen in der ganzen Welt überwindet. Weil Gott die Welt geliebet hat, darum gab er ihr seinen eingebornen Sohn zum Heiland und wollte, daß allen Menschen durch ihn geholfen werde. In der Liebe Gottes wurzelt also die Weltmission. Nun wird diese Liebe Gottes durch den heiligen Geist ausgegossen in Menschenherzen (Röm. 5, 5), so daß der von ihr beseelte und beseligte Mensch mit derselben Liebe lieben lernt, mit welcher er sich und mit welcher er die ganze Welt von Gott geliebet weiß. Die in Christo verkörperte Liebe Gottes beherrscht mit königlicher Gewalt sein Inneres, sie nimmt ihn gefangen, sie bindet ihn (*συνέχει ἡμᾶς* 2 Kor. 5, 14), sie erzeugt eine Liebesgesinnung, einen Geist der Liebe in ihm, der ihn drängt und treibt, daß er nicht mehr sich selber lebt, sondern sein Leben in den Dienst Gottes und der Menschen stellt. Es ist zunächst die Liebe, mit welcher Gott uns geliebet hat, welche Gestalt gewinnt im glaubenden Menschen; aber indem diese Liebe als eine Lebensmacht ihn regiert, erzeugt sie Gegenliebe, die als Liebe zu Gott und zu den Menschen zur Erfüllerin des Gesetzes wird (1 Joh. 4, 10. 19. 21. Röm. 13, 10). Dadurch, daß Gott seine Liebe in den Menschen ausgießt, giebt er sein Gesetz, dessen Hauptsumme eben die Liebe ist, in des Menschen Sinn, macht es zu einem Gesetz seines Willens, daß es ihn als Seelenregent leitet und ihm den Gehorsam gegen seine Vorschriften natürlich und leicht macht (Jer. 31, 33. Matth. 22, 40. 1 Joh. 5, 3). So wird die Liebe eine Grund und Wurzeltugend des Glaubenslebens, die Schöpferin einer christusähnlichen Lebensgestalt, deren Inhalt das leibliche und geistliche Wohl anderer bildet. Nun gipfelt die Liebe Gottes darin, daß er seinen Sohn gesandt hat zur Versöhnung für die Sünden der ganzen Welt (1 Joh. 4, 10; 2, 2), folglich muß sich auch dieselbe Liebesoffenbarung in denen widerspiegeln,

in welche der heilige Geist die Liebe Christi ausgegossen hat, daß sie an ihrem Teil auch Heilande für andere werden. Die sie erfüllende Liebesgesinnung wird daher zu einem Antrieb der Kundmachung der versöhnenden Gottesliebe und so der Seelenrettung. Das „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn gab", muß ein Echo finden in der Liebe des Christen (1 Joh. 4, 11): „Lasset uns also die Menschen wieder lieben, daß wir ihnen den eingebornen Sohn geben". Und dieweil diese den Sohn schenkende Liebe solche „Breite" hat (Eph. 3, 18), daß sie die ganze Welt umfaßt, muß auch die den Sohn andern zum Glauben anbietende Liebe so weit werden, daß sie die ganze Welt umfaßt. Die gott-ähnliche Liebe überwindet die Engherzigkeit; sie macht weitherzig, sie treibt zur Weltmission.

In dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter giebt Jesus auf die Frage: „Wer ist mein Nächster?" die Antwort: nicht bloß der Blutsverwandte, der Mitbürger, der Landsmann, der Volks- oder Glaubensgenosse, sondern jeder, der Mensch heißt, sobald er meiner Hilfe bedarf und meiner Hilfe erreichbar ist. Das Christentum ist die Religion der allgemeinen Menschenliebe, die in jedem Menschen den Bruder sieht. Wenn nun schon die leibliche Not die christliche Liebe bewegen muß, jeden Menschen zum Gegenstand ihrer erbarmenden Hilfe zu machen, wie viel mächtiger muß diese Liebe, wenn sie eine gott-ähnliche sein will, zur Rettung sich treiben lassen durch die geistliche Not derer, die ohne Christus in der Welt leben, da sie doch Menschen sind wie wir, zum Ebenbilde Gottes geschaffen und durch das Blut des Sohnes Gottes erkauft. Die erbarmende Jesusliebe offenbarte sich allerdings auch darin, daß sie Hungernde speiste und Kranke heilte, und selbstverständlich ist sie auch in dieser Übung Vorbild der allgemeinen Menschenliebe (Matth. 25, 34 ff.); aber sie begnügte sich nicht mit der Hilfe auf dem Gebiete des leiblichen Elends, ihr eigentliches Feld und Gebiet war die Rettung der Seelen. „Ihn jammerte des Volks, denn sie waren verschmachtet und zerstreut wie die Schafe, die keinen Hirten haben." Von diesem Jammer ergriffen und mit diesem Jammer die Herzen seiner Jünger erfüllen wollend (τότε) sprach er zu ihnen:

„Die Ernte ist groß, aber wenige sind der Arbeiter. Darum bittet den Herrn der Ernte, daß er Arbeiter in seine Ernte sende" (Matth. 9, 36—38). Die Jesus-ähnliche Menschenliebe muß also von Jammer erfüllt sein über die verschmachtende, hirtenlose Menschheit, sie muß in dieser christuslosen Welt nicht Hunde, Wölfe u. dergl., sondern „Schafe" erblicken, die dem guten Hirten gehören und die zu ihm zu führen, das Verlangen der Jesusliebe ist (Joh. 10, 12—16); sie muß diese verschmachtende, hirtenlose Menschheit mit einem Auge betrachten, das in ihr nicht eine unfruchtbare Wüste, sondern eine „Ernte" sieht, der nur die Arbeiter fehlen, um sie einzubringen, und sie muß die Sendung dieser Arbeiter zum Gegenstande ihres weltumfassenden Fürbittengebetes machen.

Solches Fürbittengebet ist die natürliche Äußerung eines mit der Liebe Christi in den Gläubigen gepflanzten priesterlichen Sinnes. Zweierlei hat die Fürbitte zur Voraussetzung: Gebetsreife und Liebesreichtum; je größer beide, desto umfassender wird die Fürbitte und desto mehr durchdringt sie das gesamte Gebetsleben. Wie über dem gesamten Leben Christi, so steht auch über seinem Gebetsleben die Überschrift: „für euch", es ist ein durch und durch priesterliches; und so soll es auch mit dem Gebetsleben seiner Jünger sein, wie schon das Vaterunser zeigt, das durch und durch Fürbittengebet ist und namentlich in den drei ersten Bitten einen universalen Charakter trägt. Ebenso ist das Gebetsleben Pauli ganz durchzogen von priesterlicher Fürbitte (Röm. 1, 8 f. 1 Kor. 1, 4. Eph. 1, 16; 3, 14 ff. Phil. 1, 3 f. Kol. 1, 3. 1 Thess. 1, 2 u. s. w.), und wie er diese Fürbitte selbst übt in allem seinem Gebet, so fordert er sie auch von den Gläubigen (Röm. 15, 30. 2 Kor. 1, 11. Eph. 6, 19. Phil. 1, 27. Kol. 4, 3. 2 Thess. 3, 1 u. s. w.), und zwar in der universalsten Ausdehnung: „daß man vor allen Dingen zuerst thue Bitte, Gebet, Fürbitte und Danksagung für alle Menschen", weil „solches gut und angenehm vor Gott unserem Heilande, welcher will, daß allen Menschen geholfen werde" (1 Tim. 2, 1 ff.). Es wird also den gläubigen Christen ein solcher Reichtum der Liebe, eine solche Macht der Erbarmung, eine solche Weite des Blicks

zugetraut, daß sie Sorge tragen für das Wohl aller Menschen, daß sie die Schranken des eigenen, des Familien-, des Gemeinde-, des Volks- und Vaterlandsinteresses hinter sich lassend, alles was Mensch heißt, mit ihrer liebenden Teilnahme umfassen und daß diese liebende Teilnahme sich bis in das Allerheiligste ihres Lebens, in ihren Gebetsverkehr mit Gott erstrecke.

Es gehört zu den Paradoxieen der göttlichen Thorheit und Schwachheit, daß die weltgewinnende universale Menschenliebe und priesterliche Fürbitte gerade denen zugetraut und angemutet wird, denen die Welt Weltflucht vorwirft, während diejenigen, die „von der Welt sind", diese priesterliche Fürbitte nicht einmal verstehen, geschweige üben. Das macht: die Weltmoral ist eine durch und durch selbstische, die christliche Moral eine durch und durch selbstlose, von der für andere lebenden Liebe getragen. Diese Liebe macht weitherzig; sie beginnt wohl in der Nähe, aber sie endet nicht in der Nähe. Darum drängt sie auch, sich aller derer zu erbarmen, die noch in Finsternis und Todesschatten wohnen; der Gehorsam gegen den Missionswillen Gottes ist ihr Bedürfnis, Genuß, Speise. Die Liebe lebt davon, daß sie die Ausführerin des allgemeinen Rettungswillens Gottes wird.

3) Ebenso drängt die christliche Hoffnung zur Weltmission. Hoffnung ist die auf die göttlichen Heilsthatsachen und Verheißungen zuversichtlich gegründete Erwartung zukünftiger Herrlichkeit (Akt. 26, 6. Röm. 15, 4. 13. Ebr. 11, 1). Ist diese Hoffnung lebendig, so wird sie eine den Gläubigen beseelende Geisteskraft, die nicht nur ausdauernde Geduld, freudigen Mut, leidsamen Sinn und regsamen Fleiß im Werk der Gott gehorsamen Liebe erzeugt, sondern auch ein sonnenhaftes, prophetisches Auge giebt, das in der Knospe die Blüte und in der Blüte die Frucht sieht und durch die Wolken schaut, wenn sie den Himmel verdunkeln (Röm. 5, 2—5; 8, 16 ff. 1 Petr. 1, 3. 1 Joh. 3, 3. Ebr. 6, 11 f.; 10, 23 f. 36 f.). Nun ist die Wiederkunft Jesu und die mit derselben verbundene Reichsvollendung der ganz besondere Gegenstand der christlichen Hoffnung; ist aber die Erfüllung dieser Hoffnung gebunden an die zeugniskräftige Predigt des Evangelii vom Reich unter allen Völkern in der ganzen Welt

(Matth. 24, 14. Akt. 1, 6—8, vgl. Joh. 10, 16) bzw. an den „Eingang der Fülle der Heiden" und die ihr folgende Bekehrung Israels (Röm. 11, 25), so folgt, daß die Hoffnung Kraft und Trieb zur Weltmission werden muß. Als die Jünger „meinten, das Reich Gottes sollte alsobald" geoffenbaret werden, erzählte ihnen Jesus das Gleichnis von dem Edeln, der ferne in ein Land zog, daß er ein Reich einnähme und dann wiederkäme, und seinen Knechten zehn Pfund gab mit der Aufforderung: „handelt, bis daß ich wiederkomme" (Luk. 19, 12 ff.). Und als sie später fragten: „Herr, wirst du auf diese Zeit — nämlich wenn die Verheißung der Geistestaufe in Erfüllung gegangen — wieder aufrichten das Reich Israel?" da antwortete er: „es gebühret euch nicht zu wissen Zeit oder Stunde, sondern ihr werdet in der Kraft der Geistestaufe meine Zeugen sein bis an der Welt Ende" (Akt. 1, 6 ff.). Die Hoffnung auf die Reichsvollendung in Herrlichkeit treibt nicht nur zu dem Gebet: Komm, Herr Jesu, komme bald, sondern auch zu fleißiger Arbeit, damit das Evangelium vom Reich zuvor in der ganzen Welt gepredigt werde. Um vor unfruchtbaren Träumereien und apokalyptischen Rechenkünsten die sehnsuchtsvolle Hoffnung seiner Jünger zu bewahren, bemüht sich Jesus, sie zur Triebkraft eines energischen missionarischen Handelns zu machen. Die Zeit zwischen dem Hingange Jesu zum Vater und seiner Wiederkunft ist in gleicher Weise Hoffnungs- wie Missionszeit, die Weltmission die Wegbahnerin zur Offenbarung des Herrlichkeitsreichs. Lebt und webt ein Christ in der Hoffnung: Jesus wird wiederkommen in Herrlichkeit, Gott wird ihm das Reich geben, aller Kniee werden sich vor ihm beugen und aller Zungen bekennen, daß er der Herr sei, traut er den Verheißungen auf die Reichsvollendung und sehnt er sich nach der Realisierung dieser Verheißungen, so muß er naturnotwendig auch die Hände rühren, daß die Bedingungen erfüllt werden, an welche diese Realisierung gebunden ist, d. h. die Hoffnung muß ihn zu einem Missionsarbeiter machen.

Und zwar zu einem ausdauernden, opferwilligen, siegesfreudigen. Die Hoffnung hat ihren Blick auf die zukünftige Herrlichkeit gerichtet; in der gewissen Erwartung derselben nimmt sie

den Sieg voraus, auch wenn es zeitweilig durch Gedränge, Mißerfolge, Niederlagen, Verfolgungen geht und vor Menschenaugen nichts zu hoffen ist. Denn die christliche Herrlichkeitshoffnung ist eine lebendige, geboren aus dem Leben Christi, wie es sich kräftiglich erwiesen hat bei seiner Auferstehung in der Macht des Geistes (Röm. 1, 4. 1 Petr. 1, 3); darum stirbt sie nicht, wenn wie Christus selbst so auch sein Werk auf Erden einen Kreuzes- und Todesweg gehen muß. Sie ist der gewissen Zuversicht, daß wie Christus so auch sein Werk am dritten Tage immer wieder aufersteht. Darum kann sie auch warten in Geduld und ist weder zu entmutigen noch zu ermüden. Sie hat Vertrauen zur sieghaften Kraft der göttlichen Wahrheit wie der göttlichen Liebe. Wie Jesus in zuversichtlicher Hoffnungsfreudigkeit das Zukünftige gegenwärtig sah (Matth. 24, 14. Mark. 14, 9. Joh. 4, 35; 10, 16), so nimmt auch die Hoffnung der Seinen im Vertrauen auf die Gewißheit der göttlichen Verheißungen den Erfolg voraus. Kurz: wie der Glaube und die Liebe, so ist auch die Hoffnung eine Missionsmacht.

Zehntes Kapitel.

Die missionarischen Wurzeln im Alten Testament [1].

Von ihrem Beginn trägt die Offenbarungsgeschichte die Anlage auf Universalismus. Es ist freilich von dem alttestamentlichen Gedanken des Universalismus bis zur praktischen Geltendmachung desselben in der Sendung von Heilsboten in die ganze

1) Riehm, Der Missionsgedanke im A. T. (Allg. Miss.-Z. 1880, 453) und Die messianische Weissagung (Gotha 1885), 2. Aufl., 149. — Öhler, Theologie des A. T.s (Stuttgart 1882), 804. — Löhr, Der Missionsgedanke im A. T. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Religionsgeschichte (Freiburg 1896).

Welt ein weiter Weg, und es geht auf diesem Wege durch viel Krümmungen und Trübungen, aber es sind doch von Anfang an die Wurzelgedanken da, in welchen die Keime für die neutestamentliche Mission liegen, so daß es gerechtfertigt ist, wenn die neutestamentliche Missionspredigt unter das Gesetz der Schrifterfüllung gestellt (Luk. 24, 46 f.) und im präparatorischen Sinne von einem Missionsgedanken im Alten Testamente geredet wird.

Die geschichtliche Entwickelung dieses Gedankens mit absoluter Sicherheit zu geben, ist kaum möglich. Die gegenwärtige alttestamentliche Litterar- und Geschichtskritik meint zwar die zuverlässige Unterlage für dieselbe geschaffen zu haben oder doch auf dem Wege zu sein, sie zu schaffen; allein ihre Textzerstückelung ist so kleinlich und ihre Geschichtskonstruktion so gewagt, daß man schon wegen des hypothetischen Charakters beider vollen Grund zum Mißtrauen hat. So zweifellos es ist, daß der heilsuniversalistische Gedanke seine Höhe erst bei den exilischen und nachexilischen Propheten erreicht, ebenso gewiß ist es, daß er keine neue Entdeckung der Propheten, sondern nur eine reformatorische That derselben ist, gerade wie die Verinnerlichung des Gesetzes, auf die sie dringen. Wie das Gesetz doch da sein mußte, wenn gegen seinen tötenden Formen- und Buchstabendienst protestiert wird, so war auch der Mittlerberuf des alttestamentlichen Bundesvolkes schon vor den Propheten an seine Erwählung geknüpft. Dieser Beruf ist von Abraham an da, und die Propheten machen nur die alte Tradition wieder lebendig. So sehr auch der partikularistische Gedanke die Geschichte Israels beherrscht, der universalistische ist älter als er. Selbst angenommen, daß die schriftlichen Fixierungen der Einleitungskapitel der Genesis bis zur Berufung Abrahams in eine relativ späte Zeit fallen, so ist jedenfalls ihr Inhalt nicht erst in dieser Zeit geschaffen worden, sondern beruht auf alter Überlieferung. Allerdings hat sich Israels Religion in der Periode des Partikularismus fast zu einer exklusiven Nationalreligion gestaltet, aber es ist nicht so, daß erst die Propheten den Jehova Israels zum Gott auch der Völker und das Heil Israels zur Hoffnung auch der Heiden gemacht haben; Jehova ist von Anfang an der Gott Himmels

und der Erde und der Abrahamitische Segen von Anfang an auch für die Völker bestimmt. Die Propheten nehmen die alten Offenbarungsgedanken nur wieder auf und führen sie weiter aus; und wenn auch bei ihnen der Missionsgedanke noch mehr peripherisch bleibt als zentral wird, weniger als Aufgabe denn als Hoffnung auftritt und sich von gewissen israelitischen Schranken und selbst Verfleischlichungen nicht ganz frei zu machen vermag, so ist das teils auf Rechnung der vorbereitenden Offenbarungsstufe, teils der geistlichen Unreife des alttestamentlichen Bundesvolkes zu setzen; aber seiner Anlage nach zielt der alttestamentliche Heilsuniversalismus von Anfang auf den neutestamentlichen Missionsgedanken.

Das tritt uns sofort an dem imposanten Eingange der alttestamentlichen Offenbarungsurkunde entgegen, nämlich daß der Bundesgott Israels der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erde ist. Schon die That der Schöpfung des Alls durch den einen Gott begründet ein Naturverhältnis dieses Gottes zur gesamten Schöpfung, speziell zur Menschheit als Ganzem, sie statuiert einen Universalbund mit der Menschheit, der durch den späteren Partikularbund mit Israel nicht aufgelöst werden kann, weil er unzerreißbar ist. So ist der Gott Israels als der Schöpfer der Welt selbstverständlich auch der Herr der ganzen Welt; nicht bloß der Herr der Natur, sondern auch der Herr aller Völker und ihrer Könige, der große Weltregent, dem auch die gewaltigsten Weltmächte und sieghaftesten Welteroberer als Werkzeuge zur Ausführung seiner Gnaden- wie seiner Gerichtsratschlüsse dienen müssen. Dieser Gedanke, der mit Energie in hundert Wendungen von den Propheten zum Ausdruck gebracht wird, findet sich nicht erst in der exilischen Periode der israelitischen Geschichte, er zieht sich schon durch die vorexilische Zeit hin von dem Auszuge aus Ägypten an, nur tritt er seit der Begegnung Israels mit den großen Weltmächten majestätischer hervor. Und wenn er die nichtisraelitische Völkerwelt zunächst auch nur als das Machtgebiet Jehovas bezeichnet, so ist er selbst in dieser Beschränkung ein gewaltiger Protest gegen die Degradierung des Gottes Israels zu einem Partikulargott und muß immer wieder

zur Korrektur einer solchen Verirrung führen. Und er ist mehr. Er ist auch Naturgrund und Ausgangspunkt für den alttestamentlichen Missionsgedanken. Ist Jehova als der Schöpfer der Herr und Richter der ganzen Welt, so mußte sich auch in dem Maße, als die Erkenntnis sich klärte, daß ihm als dem einigen Gott allein alle Ehre, Anbetung und Gehorsam gebühre, auch der Gedanke einbürgern, daß die ganze Erde für ihn in Anspruch genommen werden müsse.

Dazu kommt ein zweiter universaler Gedanke von großer missionarischer Tragweite, der gleichfalls schon über der Eingangspforte in die Offenbarungsgeschichte steht, nämlich, daß der eine Schöpfergott, der jedermann Leben und Odem allenthalben giebt, aller Menschengeschlechter gemacht hat von einem Blute, mit der gleichen Gottebenbildlichkeit und der gleichen Bestimmung zu herrschen über die Erde und ihm zu dienen. Ein Menschenpaar steht am Anfange der Geschichte des Menschengeschlechts, in welchem alle Völker der Erde ihre gemeinsamen Stammeltern haben. Bei aller späteren Absonderung hat Israel nicht, wie fast alle Heiden, das Bewußtsein von der Einheit des Menschengeschlechts verloren; für so bevorzugt es sich selbst und für so verunreinigt es auch die Nichtisraeliten gehalten, einen Wesensunterschied innerhalb der Menschheit hat es nicht gemacht. Und hier haben wir abermals eine wichtige Vermittelung zu dem Missionsgedanken, nämlich daß die allgemeine menschliche Bluts- und Gottverwandtschaft auch eine Religionsgemeinschaft begründe wie zur allgemeinen Menschenliebe verpflichte. Diese Konsequenzen werden freilich noch nicht mit dogmatischer Klarheit und ethischer Notwendigkeit gezogen, aber sie liegen in den Prämissen, und insofern haben sie die Bedeutung von heilsuniversalistischen Wurzelgedanken.

Ebenso einzigartig wie der Gedanke der Einheit der Menschheit ist der der Allgemeinheit ihrer Sünde. Der eine Schöpfergott ist ein heiliges Wesen, dem die Menschheit zum Gehorsam verpflichtet ist. Der Ungehorsam gegen seinen Willen macht sie böse, und ihre Sündhaftigkeit wird kraft ihres einheitlichen Naturzusammenhanges eine allgemeine, so daß der gesamte

Same Adams unter die Herrschaftsmacht der Sünde gerät und dem Todesgericht verfällt. Das ist wieder ein die ganze Bibel beherrschender Grundgedanke (Gen. 3, 19; 5, 12; 6, 3; 8, 21. 1 Kön. 8, 46. Jer. 3, 25; 32, 30. Ps. 14, 3; 51, 7; 90, 7ff. Matth. 7, 11. Röm. 3, 23; 5, 12 u. s. w.). So wird die gesamte Menschheit erlösungsbedürftig, und derselbe Gott, der sie unter das Todesgericht gestellt hat, giebt ihr eine universale Erlösungsverheißung, die als der Morgenstern eines zukünftigen allgemeinen Heilstages über dem nächtlichen Himmel der aus dem Paradiese vertriebenen Menschheit steht (Gen. 3, 15).

Zunächst freilich kommt ein allgemeines Gericht in der großen Flut, aber das zweite Weltalter, welches ihm folgt, wird noch einmal eingeleitet durch einen Weltbund. Allerdings begründet derselbe für das gesamte Geschlecht zunächst nur eine gemeinsame Naturordnung, aber diese Naturordnung ist die Grundlage für eine universale Heilsordnung. Die Treue Gottes in jener ist die Bürgschaft für seine Treue auch in dieser (Gen. 8, 21; 9, 9ff. Jer. 33, 20ff. Jes. 54, 9f.). Erst nachdem dieser neue Bund, sofern er über die Naturordnung hinausgeht, durch die Sünde der Menschen abermals zerrissen wird, beginnt die Scheidung der einheitlichen Menschheit in verschiedene Zungen und Völker und mit ihr der Gegensatz der Weltreiche zu dem Gottesreiche. Es entsteht das eigentliche Heidentum, dem in der Geschiedenheit von dem einen Gott die Geschiedenheit der Völker auch das Bewußtsein der Einheit immer mehr raubt und die Autochthonie sogar zu einem Gegenstande nationalen Stolzes macht. Dagegen rettet die biblische Urkunde in ihrer Völkertafel das Bewußtsein der Blutsverwandtschaft der Menschheit als eine heilige Erinnerung auch durch die Zeit des israelitischen Partikularismus.

So steht vor der israelitischen Partikulargeschichte eine menschheitliche Universalgeschichte als ein feierlicher Protest gegen das alte wie das moderne Mißverständnis, als ob der Jehova des alttestamentlichen Bundesvolkes ein bloßer israelitischer Nationalgott neben oder vielleicht über anderen Nationalgöttern sei. Es ist derselbe große Schöpfergott, der die einheitliche Menschheit geschaffen, welcher durch die Erwählung Abrahams und seines

Geschlechts einen Partikularbund schließt. Mögen die Israeliten im Laufe dieser Bundesgeschichte noch so oft die Größe dieses Gottes verkleinern, indem sie ihn für sich allein beanspruchen oder gar zu einem bloßen Volks- und Lokalgott degradieren — diese Beschränktheit und Beschränkung steht ebensowohl im Widerspruch mit der Vorgeschichte des Partikularbundes wie mit dem Ziele, welches der eine heilige Gott mit dem Abschlusse desselben verfolgt. Er läßt, als mit der Berufung Abrahams die israelitische Volksgeschichte ihren Anfang nimmt, die nichtisraelitischen Völker nicht aus dem Auge, denn er giebt der Erwählung des Stammvaters Israels sofort an der Wegscheide der heiligen Geschichte, wo sie zur Partikulargeschichte eines Volkes wird, eine heilsuniversalistische Richtung. Er thut das durch den bedeutungsvollen Abrahamitischen Segen, der die Verheißung enthält: in dir und deinem Samen sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden (Gen. 12, 3; 18, 18; 22, 18; 26, 4; 28, 14. Ps. 72, 17. Akt. 3, 25. Gal. 3, 8). Diese Verheißung markiert das göttliche Ziel des Partikularbundes und enthält implicite die Aufgabe Israels, der Heilsvermittler Gottes an den Heiden zu werden. Hat Israel auch diese Aufgabe nicht sofort verstanden, seine ganze Geschichte ist auf sie angelegt lange vor der prophetischen Periode. Im Zusammenhange mit der Betonung des Gnaden- und Verheißungscharakters des Abrahamitischen Bundes, dem als Aneignungsmittel des göttlichen Segens nur der Glaube entspreche, legt Paulus im Römer- wie im Galaterbriefe die ganze Wucht seines alttestamentlichen Schriftbeweises für den Universalismus des Heils in den vormosaischen Abschluß dieses Bundes, dessen auf einen allgemeinen Völkersegen abzielende Tendenz alle folgende gesetzliche Engigkeit nicht aufzuheben vermocht habe. Und diese apostolische Beweisführung fällt ins Gewicht sowohl für das Alter wie für die missionspräparatorische Bedeutung des Abrahamitischen Segens.

Nach der Erwählung Israels zum Bundesvolke tritt der heilsuniversalistische Gedanke allerdings zunächst völlig zurück: Jehova ist Israels Gott, Israel Jehovas Volk. Ja, je mehr dieses Bewußtsein erstarkt, desto exklusiver wird die Stellung Jehovas zu

Israel und Israels zu Jehova aufgefaßt, leider bis zu Trübungen des idealen Gottesbewußtseins, die den großen Schöpfergott als einen israelitischen Nationalgott erscheinen lassen. Und doch war diese Entwickelung eine geschichtliche Notwendigkeit. Israel mußte zunächst Jehova als seinen Gott, sich als Jehovas Volk fühlen, wenn die Jehovareligion bei ihm einwurzeln und zur Volksreligion werden sollte. Und es mußte, um gegen die verführerischen Einflüsse des es umringenden Heidentums möglichst geschützt zu sein, wie durch einen Zaun von den Völkern abgeschlossen werden. Dadurch erhielt die alttestamentliche Religion, obgleich sie ihrem inneren Wesen nach die Tendenz zur Weltreligion in sich trug, ein spezifisch israelitisch-volkliches Gepräge, und so lange sie dieses Gepräge trug, war sie missionarisch unqualifiziert, weil sie in dieser Eigenart auf den Boden anderer Volkstümer nicht verpflanzt werden konnte, ganz abgesehen davon, daß zu einer solchen Verpflanzung in dieser Epoche auch gar kein Wille vorhanden war. Das hat uns niemand so verständlich gemacht wie der große Apostel der Heiden, der uns aber zugleich, wie das Gesetz, so diese ganze Epoche des nationalen Partikularismus als einen παιδαγωγός verstehen lehrt, der nur zwischen eingekommen ist. Wenn in dieser Zeit des partikularistisch-nationalen Gottesstaates nichtisraelitische Sklaven und Fremde Aufnahme in das Bundesvolk finden (Gen. 17, 10 ff. Ex. 12, 44. 48. Lev. 17, 8; 19, 34. Num. 9, 14; 15, 14), so ist das allerdings ein antipartikularistischer Zug, dem man aber keine Missionstendenz unterlegen darf, da nicht der Propagandatrieb dazu führt und die betreffenden Bestimmungen sich nur auf solche Sklaven und Fremdlinge beziehen, welche in Israels Grenzen leben.

Erst die Propheten nehmen die universalistische Tendenz der alttestamentlichen Offenbarungsreligion wieder auf und führen die göttlichen Heilsgedanken aus ihrer Verengung in die Weite und auf die Höhe. Und zwar geschieht dies im Zusammenhange mit einer inneren religiös-sittlichen Reform und mit großen geschichtlichen Ereignissen, welche Israel aus seiner Isolierung herausnehmen. Wir stehen schon hier, wo der Missionsgedanke zum erstenmal mit relativer Klarheit und Kraft sich

geltend zu machen beginnt, vor derselben Erscheinung, die als ein geschichtliches Gesetz bis zur Mission der Gegenwart sich immer wiederholt, daß missionarische Ursprünge und Aufschwünge immer bedingt sind durch religiöse Belebungen und geschichtliche Vorgänge von weltöffnender Bedeutung. Eine religiöse Belebung wird die Quelle innerer Antriebe, welche durch Weltöffnungen eine Missionsrichtung empfangen.

In dem erwählungsstolzen, formalgesetzlichen, die Offenbarungsreligion veräußerlichenden, ja verfleischlichenden und dabei halsstarrigen und oft genug ungehorsamen und abfälligen Israel führen die Propheten ein Amt des Geistes gegen das bloße religiöse Scheinwesen, indem sie nicht nur auf Verinnerlichung des Gesetzes, auf Beschneidung der Herzen, auf Gott wirklich wohlgefälligen Dienst dringen (1 Sam. 15, 22. Deut. 10, 12 ff.; 30, 6. Ps. 40, 7. 9; 50, 23; 51, 18 ff. Hos. 6, 6. Am. 5, 21 ff. Jer. 4, 4; 6, 30; 7, 21 ff.; 14, 12. Jes. 1, 11 ff. Mich. 6, 11 ff. u. s. w.), sondern über den Gesetzesbund hinaus auf die Notwendigkeit einer neuen Heilsordnung hinweisen, in der Gott kraft seiner Gnade die Sündenschuld tilgt und durch neue Lebensmitteilung den heiligen Willen wirkt, welchen die innere Gesetzeserfüllung fordert (Jer. 24, 7; 31, 31 ff. Mich. 7, 19. Ez. 36, 25 ff. Sach. 13, 1 u. s. w.). Durch diese religiöse Reformthätigkeit sammelt sich in Israel eine innerlich geläuterte Gemeinde, ein heiliger Same, ein Rest, der fähig und willig wird, auch die universalistischen Heilsgedanken Gottes zu verstehen und mit ihrer Verwirklichung den Anfang zu machen, soweit es die damaligen Schranken erlaubten. Diese durch das prophetische Zeugnis erweckte und belebte — man kann sagen — ecclesiola erkennt den Beruf, ein Licht der Heiden zu werden (Jes. 4, 3; 6, 13; 8, 18; 10, 20 f. Jer. 23, 3. Am. 9, 8 ff. Mich. 2, 12; 5, 6. Zeph. 3, 12 ff. Jes. 42, 6 ff.; 49, 6; 65, 8 f.).

Die religiös-sittliche Reformthätigkeit der Propheten wird wesentlich unterstützt durch Gerichte, in welche Gott das Volk der Wahl dahingiebt Diese Gerichte bewirken neben der Läuterung Israels und Sammlung eines heiligen Samens in ihm ein doppeltes: sie thun den Bundesgott Israels kund als den Herrn der ganzen Welt, der alle Völker in seiner Gewalt hat und diese

Völker ebenso zu Vollstreckern wie zu Objekten seiner Strafgerichte macht (Jes. 10, 12 ff. Jer. 25, 9; 27, 6; 30, 31; 31, 2 f. 20; 43, 10. Hos. 11, 8 f. Ob. 15 f. Hab. 1, 11; 3, 12 f. Sach. 1, 15 f. Jes. 44, 28; 45, 1; 46, 11; 49, 14 ff.; 54, 7 ff. u. s. w.), eine geschichtliche Thatsache, welche im religiösen Bewußtsein des Volkes die nationale Schranke mächtig erschüttert. Und die Verbindung, in welche Israel selbst durch diese Gerichte mit heidnischen Völkern gebracht wird, öffnen ihm unter der erleuchtenden Auslegung derselben durch die Propheten nach und nach die Augen, daß es sich als den Knecht Gottes ansehen lernt, der eine Missionsaufgabe an diesen Völkern zu erfüllen hat. Das Verständnis für diese Aufgabe erreicht freilich nicht sofort seine Höhe, es geht durch vermittelnde universalistische Gedanken, nur ist es nicht möglich, die geschichtliche Entwickelung dieser vermittelnden Gedanken aus dem vorhandenen Litteraturschatz reinlich herauszuschälen; vermutlich ist sie auch gar nicht so korrekt vor sich gegangen, wie der geschichtliche Spür- und entwickelungstheoretische Scharfsinn der heutigen Wissenschaft herauskonstruiert. Wie uns scheint, sind es wesentlich zwei Gedankenreihen, welche die Brücke schlagen zu der idealsten Auffassung des Missionsgedankens im Alten Testament, daß Israel von Gott dazu erwählt und erzogen sei, einen prophetischen Zeugenberuf an der Menschheit auszurichten und das Recht und Heil seines Gottes zu den fernsten Nationen zu tragen: 1) daß die Macht und Größe Jehovas überwältigend auf die Völker wirken müsse und 2) daß das Reich Jehovas nicht beschränkt bleiben werde auf das nationale Israel. Es ist ein großer Chor von Aussprüchen in den Propheten wie in den Psalmen, der von der majestätischen Macht des Bundesgottes Israels über die Nationen der Erde redet. Diese Macht, die durch die heidnischen Völker erst Israel und dann, um Israel wieder zu Ehren zu bringen, diese Völker selbst richtet, muß den Heiden imponieren, daß ihnen die Herrlichkeit Jehovas aufgeht, und sie, überwältigt von ihrer Majestät, ihr huldigen. In diesen Gedankenkreis gehören die vielen Erklärungen, Jehova zu preisen über die Grenzen der israelitischen Volksgemeinschaft hinaus, wie die Aufforderungen an die Völker, in diesen Lobpreis mit einzu-

stimmen. Jehova ist also der Gegenstand allgemeiner Verherrlichung. Und in diesen Gedankenkreis geht der andere über, daß der israelitische Gottesstaat der Ausgang und Mittelpunkt eines zukünftigen Universalreiches Jehovas ist, in welchem alle Völker dem Bundesgotte Israels angehören, ihm dienen und seines Heilssegens teilhaftig werden. So verschieden auch die Art und Weise des Eingangs der nichtisraelitischen Völker in dieses Universalreich gedacht wird, ihre Anteilnahme an demselben gilt als Gegenstand zuverlässiger Hoffnung (Jes. 2, 2f.; 19, 18ff.; 25, 6f. Jer. 3, 17; 4, 2; 12, 16; 16, 19. Mich. 4, 1ff. Hab. 2, 14. Hagg. 2, 7ff. Sach. 2, 11; 8, 20ff. Mal. 1, 11 u. s. w. Ps. 22, 28ff. 47, 9f.; 68, 32; 72, 10f.; 86, 9; 96; 102, 16).

Nun sind das freilich streng genommen noch keine eigentlichen Missionsgedanken, aber es sind großartige universalistische Gedanken, welche die Wurzeln für jene bilden. Die prophetische Erweiterung des israelitischen Bundesreichs zu einem weltumfassenden Jehovareiche muß doch missionarische Konsequenzen haben, wenn dieselben auch nicht sofort praktisch gezogen werden. Zunächst wird allerdings die Realisierung des zukünftigen Universalreiches so gedacht, daß die Heiden sich von selbst an Israel anschließen und daß dieser Anschluß bewirkt wird teils durch göttliche Führungen besonders gerichtlicher Art, teils durch Anziehungen, die von Israels Gottesdienst, Heilsbesitz und Gnadensegen ausgehen (Jes. 2, 2. f.; 11, 10; 18, 7. Jer. 3, 17; 12, 14ff.; 16, 19. Mich. 4, 1ff. Zeph. 2, 11. Sach. 2, 11; 8, 20ff.). Aber es fehlt auch nicht ganz an Andeutungen, daß Missionspredigt unter den Heiden stattfindet; und wenn diese Andeutungen auch nur poetische bzw. theoretische Paränesen sind, ohne daß der Ernst einer wirklichen Sendungsveranstaltung hinter ihnen steht, so sind es doch ahnungsvolle Bewußtseinsregungen von einer Missionsverpflichtung. So heißt es ausdrücklich in den Psalmen: verkündiget unter den Nationen sein Thun, erzählet unter den Völkern seine Ehre, saget unter den Heiden, der Herr ist König (9, 12; 18, 50; 57, 10; 96, 3. 10; 105, 1), und bei Jesaias (12, 4): prediget seinen Namen, machet kund unter den Völkern sein Thun, ver-

kündiget, wie sein Name so hoch ist (vgl. Mich. 4, 2 f. Zeph. 3, 9. Sach. 9, 10; 14, 8). Wie ein goldener Faden zieht sich aber durch die erhabene Prophetie von dem Knechte Jehovas der Gedanke des missionarischen Zeugenberufes Israels an die Menschheit. In Verbindung mit der Vergeistigung der alttestamentlichen Bundesreligion tritt hier als Zweck der Aufnahme der Völker in das göttliche Universalreich deutlich die Rettung der Heiden hervor, und wird ausdrücklich die Beschränkung der Rettungsaufgabe des Knechtes Jehovas bloß auf die Stämme Israels abgelehnt. „Der Ausgangspunkt seiner Mission ist der Heilswille Jehovas, das Gebiet derselben der ganze Erdkreis, ihr Ziel: daß aller Kniee sich beugen und aller Zungen ihm Treue geloben" (Löhr). Der Knecht Jehovas soll das Recht unter die Heiden bringen. Der Herr hat ihn gerufen, daß er nicht bloß die Stämme Jakob aufrichte und das Verwahrloste in Israel wiederbringe, sondern auch zum Licht der Heiden, daß er sein Heil sei bis an der Welt Enden; als der Zeuge Gottes wird er Heiden rufen, die er nicht gekannt hat, und große Mengen zur Beute haben; den erretteten Rest wird Jehova zu den Heiden senden bis zu den fernen Inseln, da man nichts von ihm gehöret hat, und seine Herrlichkeit soll da verkündigt werden, wo man sie noch nicht gesehen (Jes. 42, 1 ff.; 45, 22 f.; 49, 6; 51, 16; 52, 15; 53, 12; 54, 2; 55, 4 f.; 56, 7; 59, 21; 60, 1, 11; 62, 10; 65, 1; 66, 8. 19).

Nun repräsentiert nach dem geschichtlichen Sinne der Weissagung der zum Zeugen der Völker gesetzte Knecht Jehovas das alttestamentliche Bundesvolk (41, 8 f.; 43, 1; 44, 1 f. 21; 48, 12; 49, 3, vgl. Jer. 30, 10; 46, 27 f.) und zwar teils in seiner empirischen Erscheinung, teils — und so vornehmlich — in seiner idealen Gestalt, das wahre Israel, den Rest, gleichsam die ecclesia invisibilis des Alten Bundes, den heiligen Samen, welcher den Grundstock der neuen Gemeinde bilden soll und der zuletzt in der Person des Messias kulminiert (65, 8 f., vgl. 6, 12; 8, 17 f.; 10, 21. Jer. 23, 3. Mich. 2, 12; 5, 6). Im Sinne des Propheten ist es dieses kollektivische, in den göttlichen Strafgerichten erhaltene, geläuterte und für die priesterliche Ausrichtung seines Zeugenberufs erzogene Israel, welches die Heilsoffenbarung für

die Menschheit vermittelt, das Licht der Heiden, welches bis zu den fernen Inseln dringt. Darum finden auch Paulus und Barnabas die Legitimation ihres Missionsauftrags an die Heiden in eben diesen prophetischen Worten (Akt. 13, 46 f.).

Doch haften der missionarischen Prophetie, selbst wo sie auf ihrer Höhe steht, gewisse Schranken an, daß sie sich von dem israelitischen Partikularismus nicht völlig frei zu machen vermag. Abgesehen von der nie ganz abgestreiften fleischlichen Vorstellung einer Unterwerfung der Heiden unter Israel bzw. einer inferioren Stellung derselben im messianischen Universalreiche (Jes. 14, 2; 45, 14; 49, 23; 60, 10 ff.; 61, 5 f. Ps. 18, 44; 144, 2), der gesetzlichen Richtung des Judentums, die sich die Bekehrung der Heiden als eine Annahme ihrer religiösen Satzungen und kultischen Gebräuche dachte, und dem bloßen Zukunftscharakter des alttestamentlichen Missionsgedankens, der es ausschloß, daß selbst von dem idealen Israel die Mission als eine Pflicht der Gegenwart aufgefaßt wurde, bildet diese Schranke wesentlich die Vorstellung, daß die Völker spontan kommen oder herbeigezogen werden zu Israel und seinem Heiligtum (Jes. 2, 2 f.; 44, 5; 45, 14; 56, 3. 7 f.; 60, 4. Jer. 3, 17. Mich. 4, 1 f. Sach. 8, 20 f. u. s. w.). Gewiß tragen viele dieser Stellen einen poetischen Charakter; wie dies zweifellos der Fall ist bei der Weissagung von der Erhöhung des Berges Zion über alle Berge, so kann man wohl auch das Zuströmen der Heiden nach Jerusalem als einen bildlichen Ausdruck für den Anschluß der Heiden an die israelitische Bundes- und Kultusgemeinde auffassen. Aber selbst bei dieser Auffassung liegt für eine Sendungsthätigkeit unter den Heiden in dieser ganzen Vorstellung eine kaum zu überwindende Schranke, die noch erhöht wird dadurch, daß sich mit ihr oft der Gedanke einer Gebundenheit des Jehovadienstes an die heiligen Stätten verbindet (z. B. das Weltlaubhüttenfest Sach. 14, 16—19). Zwar wird dieser Gedanke einigermaßen vergeistigt durch die Motivierung: mein Haus wird ein Bethaus heißen allen Völkern (Jes. 56, 7) und durch vereinzelte Perspektiven auf eine Anbetung Jehovas seitens der Heiden „an allen ihren Orten" (Zeph. 2, 11. Mal. 1, 11, vgl. Jes. 19, 18 ff.; 24, 15; 59, 19. Ps. 113, 3); aber auch

wenn man in den letzteren Stellen eine gewisse Abstreifung der „lokalen Hülle" des Jehovadienstes findet, gegenüber dem großen Chor von gegenteiligen Stimmen, die Zion zum Mittelpunkt selbst des messianischen Gottesreichs machen, ist damit noch nicht der neutestamentliche Standpunkt von der Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit (Joh. 4, 23 f.) gewonnen. Und ehe diese universale geistige Idee die herrschende geworden, mußte der Missionsgedanke nicht bloß ein nur theoretischer, sondern auch ein beschränkter und getrübter bleiben, und es erklärt sich aus dieser Trübung, warum es den Aposteln so schwer wurde, sich in die Paulinischen Missionsgedanken zu finden. Der alttestamentlichen Offenbarungsstufe war es nur vorbehalten, die vorbereitenden Stadien zur neutestamentlichen Ausführung der Weltmission zu durchlaufen.

Zu diesen vorbereitenden Stufen gehören aber nicht nur die soeben entwickelten Weissagungsgedanken, sondern auch geschichtliche Führungswege Israels, auf denen sein Mittlerberuf für die nichtisraelitischen Völker sich bereits zu verwirklichen begann. Nämlich die mannigfachen Zerstreuungen der Juden unter heidnische Nationen, die Übersetzung der alttestamentlichen Schrift in die griechische Sprache und die Sammlung zahlreicher Proselyten besonders um die jüdischen Diasporagemeinden. Selbst diese vorbereitende und wesentlich indirekte Missionsthätigkeit Israels war durch ihren Einfluß auf die religiösen Anschauungen der heidnischen Welt von einer Bedeutung, deren eminente Größe noch lange nicht genug gewürdigt zu werden scheint. Die Apostelgeschichte läßt uns eine Reihe Blicke thun in die Mannigfaltigkeit der wegbahnerischen Dienste, die sie der christlichen Mission geleistet hat. Thatsächlich ist die alttestamentliche Heilsgeschichte in praktische Missionsthaten ausgelaufen und dadurch die Kontinuität des universalen göttlichen Heilsplans zwischen dem Alten und dem Neuen Bunde in ihrer erzieherischen Weisheit zutage getreten.

Elftes Kapitel.

Die Mission in den Reden Jesu [1]).

Den missionarischen Unterbau der alttestamentlichen Gottesoffenbarung führt nun Jesus zu seiner Vollendung. Indem er die weltumfassende Allgemeinheit des Heils, welche als Weissagung durch diese Offenbarung sich hindurchzieht, zu Stand und Wesen bringt und auf Grund derselben einen allgemeinen Sendungsauftrag erteilt, wird er der Erfüller wie der gesamten, so speziell auch der missionarischen Prophetie.

Die eigentliche Initiative zu einem missionarischen Handeln ergreift allerdings auch Jesus nicht in eigner Person, sondern er überträgt sie erst seiner Jüngergemeinde. Und selbst den direkten Befehl, durch welchen er dies thut, spricht er erst aus, nachdem er auferstanden ist von den Toten. Aber von Anfang an durchwebt er seine Reden mit Missionsgedanken, und je näher er der Vollendung seines Werkes kommt, desto häufiger und unverhüllter spricht er sie aus. Wie in allem, was er that und lehrte, zeigte er sich auch hierin als den Meister. Zuerst legte er festen Grund, indem er über die Natur des durch ihn begründeten Himmelreichs volle Klarheit gab, ehe er über die Ausbreitung desselben Auftrag erteilte; erst gewöhnte er an den großen Gedanken der Universalität seines Heilswerks, bevor er die praktischen Folgerungen aus diesem Gedanken zog. Niemals wollte er ernten, ohne gesäet zu haben. Gleichwie er mit der Anzeige seines Leidens wartete (Matth. 16, 21; 17, 22. Mark. 8, 31; 10, 32. Luk. 9, 22; 18, 31) und die Verkündigung seiner messianischen Würde vor

---

1) Somerville l. c. II. III. — Buß, Die christl. Mission, 54 ff. — Weiß, Das Leben Jesu (Berlin 1882 u. 83), IV, 12; VII, 12. — Vgl. Allg. Miss.-Z. 1884, 385. — Beyschlag, Neutestamentl. Theol. (Halle 1891), I, 1. u. 2. Buch. — Kähler, Der Menschensohn und seine Sendung an die Menschheit. Allg. Miss.-Z. 1893, 149.

der rechten Stunde geradezu verbot (Matth. 16, 20; 17, 9. Mark. 8, 30. Luk. 9, 21), so handelte er auch bezüglich des Sendungsauftrags als Pädagog. Er kannte wohl die nationale Engherzigkeit seines Volkes, welche selbst den engeren Jüngerkreis in partikularistischen Vorurteilen gefangen hielt, und er wußte, wie langsam es gehen würde, diese Vorurteile zu überwinden. Darum legte er erst ein missionarisches Samenkorn nach dem andern, bis mit dem wachsenden Verständnis für die Wesensnatur seines Reiches auch das Verständnis für den Sendungsauftrag einigermaßen gereift war.

Wir halten es für eine Phantasie der modernen konstruktionssüchtigen Hypothesentheologie, daß Jesus selbst ursprünglich im jüdischen Partikularismus befangen gewesen und nur allmählich sich aus demselben herausgearbeitet, daß er namentlich erst infolge der immer stärker hervortretenden Feindschaft seines Volkes den Gedanken einer Reichsübertragung auf die Heiden gefaßt habe. Es verhält sich mit dieser Phantasie ähnlich wie mit der Behauptung, daß Jesus erst allmählich während seiner öffentlichen Wirksamkeit zum klaren Bewußtsein über seinen messianischen Beruf gekommen sei. Als Jesus öffentlich auftrat, wußte er, wer er war und was er wollte. So war er sich auch von Anfang an seiner Sendung für die ganze Welt klar bewußt; nur ließ er aus pädagogischer Weisheit die ihm selbst klaren Ziele nicht auch sofort für andere klar erkennbar hervortreten.

Das wird freilich niemals gelingen, die Aussprüche Jesu, speziell auch die missionarischen, chronologisch so zu ordnen, wie sie geschichtlich wirklich aufeinander gefolgt sind. Auch die kritische, moderne Theologie hört das Gras nicht wachsen. Daß in den Evangelien auf Grund eines sachlichen Pragmatismus die Worte Jesu vielfach deplaziert sind, darüber ist kein Zweifel. Nur fragt es sich, was das größere Übel ist: diese Deplazierung seitens der Evangelisten, oder die Chronologisierungsversuche seitens der Kritiker, die bis heute so weit entfernt sind, ein einheitliches Ergebnis geliefert zu haben, daß sie vielmehr die Verwirrung steigern. Sind doch dieser chronologischen Ordnungsversuche beinahe ebenso viele, als es Kritiker giebt. Noch keinem ist es gelungen, eine kanonische Entscheidung herbeizuführen. Wir unserseits verspüren nicht die mindeste Lust, diese unter sich so differierenden Chronologisierungshypothesen um eine neue zu vermehren. Diese wenig fruchtbare Arbeit erscheint uns auch um so unnötiger, als eine wesentliche,

den Kern der Missionsfrage betreffende Differenz in den Reden Jesu thatsächlich nicht vorhanden ist, man mag sie ordnen, wie man will.

Wir wollen einen besseren Weg einschlagen, der sicherer zum Ziele führt. Denn allerdings stehen auch die Reden Jesu unter dem Naturgesetz einer Entwickelung. Darum tritt auch der Missionsbefehl bei ihm nicht auf wie ein deus ex machina, sondern als die natürliche Folge gegebener Voraussetzungen, als eine Frucht, die aus Samen wachstümlich gereift ist. Wir denken dabei jetzt nicht an die geschichtlichen Keime in der missionarischen Prophetie, die Jesus nach den Geistesgesetzen des neutestamentlichen Gottesreichs zur Entfaltung bringt, sondern an die organischen Lebensfäden, durch welche die Heilslehre Jesu mit einer Missionslehre so zusammenwächst, daß ein Sendungsauftrag das naturgemäße Ergebnis wird.

1) Werfen wir also zuerst einen Blick in die Grundzüge der Jesuslehre. Offenbar ist es die Lehre vom H i m m e l r e i c h oder Reich Gottes, welche im Zentrum derselben steht. Was ist das Reich Gottes? In seiner Vollendung zweifellos die das gesamte Kreaturleben umfassende, auch äußerlich als Herrlichkeitserscheinung sich manifestierende absolute Gottesherrschaft. Hieraus ergiebt sich, daß dieses Gottes- oder Himmelreich auch in der Werdegestalt, die es in diesem Äon trägt, seiner Natur nach Gottesherrschaft und seinem Umfange nach auf Universalismus angelegt ist. Denn die Anfangsgestalt des Himmelreichs muß das wachstümliche Gepräge seiner Vollendungsgestalt, die Wurzel die Natur der Krone tragen. Das Himmelreich ist schon jetzt ebenso gewiß da, wie es zukünftig ist, nur ist es erst als Same, noch nicht als ausgewachsene Frucht da. Es ist gegründet, aber noch nicht vollendet, darum ist sein K o m m e n Gegenstand des Gebets wie Arbeitsaufgabe der Reichsgenossen. Und dieses Kommen hat intensiv wie extensiv ein universales Ziel: durch alles hindurch und überallhin. Wie Gott selbst über allem und durch alles und in allem ist, so auch sein Reich. Im Gegensatz zu dem diesseitigen Weltlebenssystem ist es als Himmelreich seinem Ursprung wie seinem Wesen nach ein himmlisches Lebenssystem, in dieser Welt ein gegenweltlicher und überweltlicher Gottesorganismus, eine ewigkeitliche

Geistesmacht, die sauerteigartig alle irdischen Lebensgebiete durchdringt, aber zunächst seine Heim- und Werkstätte inwendig im Herzen der Menschen hat [1]). Es gehört einer andern Welt an, einer spezifischen Welt Gottes, darum kann auch niemand hineinkommen ohne Änderung seines irdischen Sinnes in einen himmlischen. Soweit das himmlische Wesen die irdischen Lebensverhältnisse, soweit es besonders die Menschen als Gottessinn und Gottesmacht beherrscht, soweit ist schon jetzt das Himmelreich da. Als geistliches Grundwesen mit Ewigkeitscharakter steht das Königreich Gottes, welches Jesus in dieser Welt als eine geschichtliche Erscheinung heilsordnungsmäßig begründete, allem weltreichlichen Wesen wie jeder bloß äußerlichen Gebärdenreligion gegenüber (Joh. 18, 36, vgl. 6, 15; 17, 14. 16. Luk. 17, 20 f. Joh. 3, 3), gegenüber auch den national beschränkten Reichsidealen, welche sich auf Grund der mißverstandenen messianischen Prophetie die Zeitgenossen Jesu gebildet hatten. Es ist ebenso wenig ein Reich Davids im Sinne der Juden (Mark. 11, 10. Akt. 1, 6), wie Jesus Davids Sohn in ihrem Sinne sein will (Matth. 22, 42 ff.); daher ließ er sich auch nicht von ihnen zum Könige machen (Joh. 6, 15). Sein Reichsbegriff ist grundverschieden von dem jüdischen Messiasreichsideal, das weltförmig und darum partikularistisch war. Weil das Himmelreich nicht von dieser Welt, also nicht weltförmig ist, darum ist es auch nicht partikularistisch, sondern seine Grenzen gehen, so weit der Himmel geht; es wird überall in der ganzen Welt aufgerichtet, so weit Menschen da sind,

---

1) Ich kann auch Luk. 17, 21 nicht mit Beyschlag (48) verstehen: „Das Reich Gottes ist mitten unter euch“, da Jesus ja nicht sagen wollte, die Pharisäer trügen es in sich. Gewiß will er das nicht sagen; aber wenn man das ὑμῶν gleich: „euch Pharisäer“ faßt, so kann Jesus doch auch nicht sagen: das Himmelreich ist mitten unter den Pharisäern, denn da war es doch auch nicht. Das ἐντὸς ὑμῶν verlegt das Reich Gottes ins Inwendige, d. h. es spricht die Innerlichkeit allgemein als Reichscharakter aus, ohne zu behaupten, daß das Reich gerade in den Pharisäern Gestalt gewonnen habe. Die ὑμεῖς sind allgemein die Menschen. Jesus hätte auch sagen können: es ist inwendig in den Menschen. Durch diese Auffassung des ἐντὸς ist nicht ausgeschlossen, daß das Reich auch äußerlich sichtbar werde.

die sich den Reichsgesetzen unterwerfen. Allerdings heißen die Juden „Kinder des Reichs“ im bevorzugten Sinne, weil ihnen das Bürgerrecht zuerst, aber nicht weil es ihnen ausschließlich zugedacht war (Matth. 8, 12; 21, 43). Wohl nimmt daß Heil seinen Ausgang von den Juden (Joh. 4, 22: ἐκ τῶν Ἰουδαίων), aber es bleibt nicht beschränkt auf die Juden (Matth. 22, 3 ff. Luk. 14, 17 ff.) Wohl sandte Jesus seine Boten zuerst in die Städte des jüdischen Landes mit dem Auftrage: „prediget: das Himmelreich ist nahe herbeigekommen“ (Matth. 10, 7. Luk. 10, 9, vgl. 4, 43), aber er betrachtet es als selbstverständlich, daß die Reichspredigt allen Völkern gehört (Matth. 24, 14. Mark. 14, 9).

Folgt das schon aus der Natur des Himmelreichs an sich, so wird es noch klarer ins Licht gestellt, wenn wir auf seine Grenzbestimmungen und auf seine Aufnahmebedingungen achten. Die Sphäre, in welcher nach den Aussagen Jesu das Reich Gottes realisiert werden soll, ist nicht das jüdische Volk, sondern die Welt. Allerdings ist Israel seine Heimat, aber nur sofern es seine Geburtsstätte, nicht sofern es sein ausschließliches Gebiet ist. Israel hat als Volk der Verheißung an dieses Reich den ersten Gnadenanspruch, wenn man so sagen darf, aber es hat keinen Rechtsanspruch auf seinen alleinigen Besitz. Es ist Rettungsobjekt für Jesum nicht in seiner volklichen Eigenart und Begrenztheit, sondern in seiner Beschaffenheit als Weltwesen. Es liegt etwas Geflissentliches darin, daß Jesus bei der Umschreibung seiner Wirkungsstätte und Berufssphäre sich stets solcher Ausdrücke bedient, welche seiner Heilswirksamkeit einen universalen Charakter aufprägen. Wie er erklärt: „Ich bin in die Welt gekommen“ Joh. 9, 39; 16, 28; 17, 18; 18, 37), so nennt er sich „das Licht der Welt“ (Joh. 8, 12; 9, 5; 12, 46, vgl. 1, 4. 9; 3, 19), ja selbst seine Jünger bezeichnet er als Licht der Welt und Salz der Erde (Matth. 5, 13 f.). Der Acker, auf den er seinen Samen sät, ist die Welt, das Netz, mit dem er seinen Fang thut, wird in das Meer geworfen (Matth. 13, 38. 47), und das Feuer, das er anzünden will, soll die Erde ergreifen (Luk. 12, 49).

Nun ist ja freilich der Begriff Welt im Sinne Jesu nicht ohne weiteres gleich Menschheit in ihrer Gesamtheit; jedenfalls

bezeichnet er aber einen allgemein menschheitlichen Charakter. Es ist eben die kosmische Eigenart, die alle Menschen gemein haben. Alles, was Weltwesen ist, ist Gegenstand der rettenden Thätigkeit Jesu; da nun alles, was Mensch heißt, auch Weltwesen ist, so bildet der kosmische Gedanke die natürliche innere Vermittelung für den universalen Gedanken. Ist also die Sphäre, in welche Jesus das Gottesreich hineinbaut, die Welt im Sinne des Kosmos, so ist sie es auch im Sinne des Universums. Gebraucht doch Jesus (Matth. 26, 15, vgl. Mark. 14, 9) den Begriff *κόσμος* geradezu im Sinne von *οἰκουμένη* und Matth. 24, 14 wie Mark. 13, 10 *οἰκουμένη* als identisch mit *πάντα τὰ ἔθνη*. So vermittelt sich also auf organische Weise Jesu Himmelreichslehre mit einem Heilsuniversalismus, der ohne Sprung zum Sendungsauftrage führt. Jesus „hat Macht, die Sünden zu vergeben auf Erden" (Matth. 9, 6), er ist „gekommen zu suchen und selig zu machen, was verloren ist", wo immer es sich finde, ob in der Wüste oder im Haus oder in der Fremde (Luk. 15). Gehört das Verlorene Israel an, so ist das Heilsgeschäft Jesu noch besonders legitimiert auch vor dem Pharisäersinne (Luk. 19, 9; 13, 16), aber der Begriff des Verlorenen ist ein universaler, er eignet der gesamten Welt und giebt also der Thätigkeit Jesu eine allgemeine menschheitliche Tendenz.

Diese universale Tendenz spricht sich auch aus in der Charakteristik der Anbetung Gottes, wie sie dem Dienste im Reiche Gottes eignet (Joh. 4, 20—24). Entsprechend dem ewigkeitlichen Geisteswesen des Himmelreichs ist nämlich diese Anbetung nur dann der Natur Gottes kongenial, wenn sie im Geiste und in der Wahrheit geschieht, ein Grundsatz, welcher als konstitutiv für den Geistescharakter der Religion Jesu auch durch seine ganze antipharisäische Opposition veranschaulicht wird (Matth. 5—7; 9, 11 ff.; 12, 1—8; 15, 3 ff.; 23, 2 ff. Mark. 2, 18 ff.; 7, 1 ff. Luk. 5, 30 ff.; 6, 5; 7, 41 ff.; 8, 21; 11, 38 ff.; 13, 6 ff. 25; 17, 20 f.; 18, 9 ff.; 21, 3. Joh. 6, 63; 8, 39; 13, 14 f.; 14, 21 ff. u. s. w.). Wir wollen nicht zu viel Gewicht darauf legen, daß Jesus diesen großen Gedanken einer Samariterin gegenüber als Weissagung ausspricht, obgleich er schon dadurch als ein Protest dasteht gegen die

ausschließliche Inanspruchnahme des Heils seitens der Juden; ein Protest, der noch dadurch verstärkt wird, daß Jesus auch einen barmherzigen und dankbaren Samariter den Juden als beschämendes Vorbild hinstellt (Luk. 10, 33; 17, 16) und selbst wiederholt durch Samaria zieht (Luk. 9, 52; 17, 11. Joh. 4, 4), obgleich die Juden keine Gemeinschaft hatten mit den Samaritern und Jesus selbst sie für Fremdlinge erklärt (Joh. 4, 9; 8, 46. Luk. 17, 18). Der Ausspruch ist an sich durchschlagend für den universalen Charakter der Jesusreligion. Dem Geistwesen Gottes entspricht allein eine Verehrung, die ihm wesensverwandt ist, in der innersten Gesinnung, im Geiste des Menschen wurzelt und durch ein der Licht- und Liebesnatur Gottes kongeniales religiös-sittliches Verhalten ihren reinen Ausdruck findet. Dadurch, daß die dem Geistwesen Gottes kongeniale Verehrung Gottes in das Inwendige, Sinn, Geist, Herz, Erkenntnis, Willen des Menschen gelegt wird, wird sie unabhängig gemacht nicht bloß von einer exklusiv lokalisierten Kultusstätte, sondern auch von einer exklusiv fixierten Kultusform. Es wäre daher ein Widerspruch mit der Natur der wahrhaftigen Gottesverehrung, wenn sie territorial, national oder zeremonial beschränkt würde. Darum will Jesus auch den neuen Wein nicht in die alten jüdischen Schläuche füllen und auf das alte jüdische Kleid keinen neuen Flicken setzen (Mark. 2, 21 f., vgl. 14, 58).

Darum stellt er auch als Bedingungen für die Anteilnahme am Himmelreich lauter solche Forderungen auf, die nicht gebunden sind an eine territoriale, nationale oder volklich traditionelle Schranke, Forderungen, welche nicht dem Juden als solchem, sondern als Menschen und damit dem Menschen überhaupt das gottesreichliche Bürgerrecht erschließen. Wie schon der Täufer, so macht erst recht Jesus die Reichsgenossenschaft unabhängig von der abrahamitischen Abstammung dem Fleische nach (Matth. 3, 9. Luk. 3, 8. Joh. 3, 3 ff.; 8, 33 ff.). Er muß das schon darum thun, weil die bloße volkliche Zugehörigkeit zu dem Samen Abrahams als etwas Fleischliches der Geistesnatur seines Reiches widerspricht. Die Aufnahmebedingungen, die er stellt, sind Sinnesänderung und Glaube (Matth. 4, 17; 9, 13. Mark. 1, 15; 6, 12. Luk. 15, 7. 10 u. s. w.), und zwar für den Sohn Abrahams

wie für den Nichtisraeliten (Matth. 8, 10; 11, 21; 12, 11. Luk. 10, 13; 19, 9, vgl. Akt. 11, 18); sie werden allen Menschen an allen Orten gestellt (Luk. 24, 47. Akt. 17, 30) und machen daher allen Menschen an allen Orten das Himmelreich zugänglich. Dieses Reich gehört den geistlich Armen, den nach Gerechtigkeit Hungernden, den Unmündigen, den Kindern (Matth. 5, 3 ff.; 11, 25; 18, 2; 19, 14); alle, die mühselig und beladen sind, ladet Jesus ein (Matth. 11, 28). Auf die Frage: Was muß ich thun, daß ich selig werde? giebt er allerdings wiederholt zur Antwort: Halte die Gebote. Aber selbst bei dieser Verweisung auf das erzieherische Gesetz denkt er nicht an die dem Judentum eigentümlichen zeremoniellen Satzungen, sondern an die sittlichen Grundgebote, welche allgemein menschliche Geltung haben (Matth. 19, 18. Luk. 18, 20). Freilich ist Jesus gekommen, auch das jüdische Zeremonialgesetz zu erfüllen; nur besteht diese Erfüllung nicht darin, daß er dieses ganze trennende Satzungswesen aufrecht erhält und seine Beobachtung zur Vorbedingung für die Anteilnahme am Himmelreich macht, sondern daß er an die Stelle des Symbols das Wesen setzt. Selbst die großen israelitischen Bundeszeichen: Beschneidung und Passah, finden in Taufe und Abendmahl ihre neutestamentliche Erfüllung (Joh. 3, 5. Matth. 26, 26 ff.; 28, 19. Akt. 2, 38; 10, 48) und werden dadurch, ihres jüdisch-partikularistischen Charakters entkleidet, zu Bundeszeichen des universalen Gottesreiches verklärt. Die Anteilnahme an dem Heil im messianischen Reiche ist also nicht gebunden an irgendeine dem Judentum eigentümliche Qualifikation; im Gegenteil: das partikular-jüdische Satzungswesen, das trennend zwischen Israel und den Völkern stand, ist durch Jesum hinweggethan (Eph. 2, 14 ff.).

So ist durch die Beschaffenheit der Aufnahmebedingungen ins Himmelreich jedem Menschen, der Buße thut und glaubt, die Thür zu demselben geöffnet. Der Israelit, obgleich Sohn Abrahams, muß, der Heide, obgleich fern von den Testamenten der Verheißung, kann diese Bedingung erfüllen. Nicht der Nationaljude, sondern der M e n s c h ist Gegenstand der in das Reich Gottes hineinrettenden Jesusliebe. Die Geschichte vom barmherzigen Samariter ist dafür ein weiteres klassisches Zeugnis. Diese Geschichte

giebt die konkrete Antwort auf die Frage: Wer ist mein Nächster? (Luk. 10, 29). Absichtlich macht Jesus zum Helfer einen Samariter und bezeichnet er den Hilfsbedürftigen schlechthin als Mensch (V. 30, 33). Ebenso absichtlich verwandelt er die Frage des Schriftgelehrten: Wer ist mein Nächster? am Schluß in die Frage: Wem bin ich der Nächste? Die Liebe macht mich jedem Menschen und macht jeden Menschen mir zum Nächsten. Jeder Mensch ist mein Nächster, ganz gleich, ob er mein Volks- und Glaubensgenosse, oder ob er ein Fremdling ist. Die barmherzige Liebe überbrückt die Schranken der nationalen und kirchlichen Vorurteile und sieht in jedem Menschen den Bruder — das ist im tiefsten und universalsten Sinne der Humanitätsstandpunkt der Retterliebe Jesu. Die Weitherzigkeit der Liebe, die er dem Samariter zuschreibt, übt er selbst. Man darf die Geschichte getrost als Gleichnis nehmen; da trägt sie die Überschrift: „Jesus, der Retter der Menschheit“.

Damit sind wir endlich zu dem charakteristischen Namen gekommen, durch welchen Jesus mit Vorliebe sich selbst bezeichnet: Menschensohn [1]). Man könnte in Anknüpfung an die Geschichte vom barmherzigen Samariter diesen rätselhaften Namen beinahe erklären: Repräsentant der Humanität, das Wort im innerlichsten und universalsten Sinne genommen; und man würde seiner Bedeutung damit näher kommen als mit manchen Künsteleien der traditionellen Dogmatik. Jesus ist der Mensch, dem seine Retterliebe jeden Menschen zum Nächsten macht, der darum jedem Menschen helfen will.

Sicherlich hat Jesus diesen Namen nicht gewählt, weil er sich als wirklichen Menschen im Gegensatz zu seiner Gottheit bezeichnen wollte, denn an der Wirklichkeit seiner Menschheit zweifelte niemand von seinen Zeitgenossen. Die Erklärung: Jesus sei der ideale Mensch, das Urbild des Menschen, so wirklich er das auch ist, findet gleichfalls in dem Namen Menschensohn nicht

---

1) Ich bitte die Ausführungen S. 104 ff. als Unterlage für die hier gegebene Erklärung des Namens „Menschensohn“ zu vergleichen.

ihren charakteristischen Ausdruck, jedenfalls erschöpft sie den Namen nicht. Ebenso ist es mit der Auffassung: Menschensohn gleich der Menschgewordene, mit der doppelten Nebenbeziehung des Knechtsgestaltlichen und des Hoheitsvollen; denn nur in einer beschränkten Reihe von Aussprüchen wäre sie allenfalls zutreffend (Matth. 8, 20; 17, 12. Mark. 10, 45. Luk. 6, 22. Matth. 9, 6; 19, 28; 25, 31; 26, 64. Mark. 2, 28. Joh. 1, 52; 3, 13; 5, 27; 6, 62). Der Name Menschensohn dient vielmehr, wie schon angedeutet wurde, zur Bezeichnung der menschheitlichen Stellung Jesu, und zwar im organischen Zusammenhange mit seinem Messiastum, seinem Heilandsberufe; er charakterisiert Jesum als den messianischen König nicht bloß Israels, sondern der Menschheit.

Himmelreich und Menschensohn sind Korrelatbegriffe. Als Mensch begründet und vollendet Jesus das Himmelreich auf Erden, und zwar als ein menschheitliches Universalreich. Die Beziehung auf Dan. 7, 13 ist unverkennbar (vgl. Apok. 1, 13; 14, 14. Matth. 24, 30; 26, 64). Nach diesem prophetischen Ausspruch wird einem mit den Wolken des Himmels kommenden Menschensohne ein alle Völker und Nationen und Zungen umfassendes Königtum gegeben, das nie vergeht. Warum wählt nun Jesus gerade im Anschluß an diese Danielstelle zu seiner Charakteristik als messianischer König die Bezeichnung Menschensohn, obgleich sie unter seinen Zeitgenossen nicht die übliche war?

Der populäre Messiasname zur Zeit Jesu war nämlich: „Davids Sohn"; aber niemals bedient sich Jesus selbst dieses Terminus. Das einzige Mal, wo er auf ihn anspielt, thut er es, um die Pharisäer zu überführen, daß sie mit ihm eine unadäquate Messiasvorstellung verbinden (Matth. 22, 41ff. Mark. 12, 35). Ohne Zweifel vermeidet Jesus diesen Namen geflißentlich, und zwar nicht darum, weil er eine vorzeitige Messiasproklamierung abwehren, sondern weil sich mit dem Namen Davids Sohn messianische Reichsvorstellungen verbunden hatten, denen Jesus keine Nahrung geben wollte, da sie sowohl mit der überweltlichen Natur des Himmelreichs, wie mit seinem universalen Messiasberufe im Widerspruch standen. Ja, er war Davids Sohn nach dem Fleische, aber er war es nicht in dem Sinne, daß er

David gleich ein israelitisches Königreich aufrichtete. Jesus war ein Jude, ein jüdischer Patriot, der sein Volk so sehr liebte, daß er Thränen vergoß im Schauen des kommenden Gerichts über die Nation, aber er verkörperte nicht in sich als ein nationaler Heros dem David gleich den volklichen Charakter, den volklichen Nationalstolz und die volklichen Messiashoffnungen. Er war vielmehr des Menschen Sohn, im prägnanten Sinne der Sohn des Geschlechtsstammvaters, sein Menschenwesen war nicht wie bei andern Menschen in einzelne Reflexe nationaler, kultureller, sozialer, temperamentlicher, geschlechtlicher und anderer Eigenart gebrochen, sondern über alle diese Schranken erhaben. Als des Menschen Sohn gehörte er nicht bloß dem Volke Israel, sondern der Menschheit an und gehört die Menschheit ihm an. Als Repräsentant des Menschentums nimmt er eine allgemeine menschheitliche Stellung ein. Seine Menschensohnschaft ist die Bedingung seiner universalen Mittlernatur, und zwar in der doppelten Richtung des Retters wie des Richters, des priesterlichen Versöhners wie des königlichen Herrschers. Es ist in gleicher Weise der Beruf Jesu als des Menschensohnes: das Verlorene zu suchen und selig zu machen, wie das Gericht zu halten; den sühnenden Kreuzestod zu leiden, wie zu kommen in den Wolken des Himmels; zu dienen wie zu herrschen, zu säen wie zu ernten, das Himmelreich zu begründen, wie es zu vollenden (Matth. 9, 6; 13, 37. 41; 18, 11; 20, 18. 28; 25, 31; 26, 64. Mark. 8, 31. 38; 10, 45. Luk. 5, 24; 9, 22. 56; 12, 8. Joh. 6, 27, 53; 12, 23. 34; 13, 31).

So schließt Jesus durch seine Selbstbezeichnung als Menschensohn jede in den Vorurteilen seiner Zeitgenossen liegende nationalpartikularistische Beschränkung seines Messiastums aus. Ob die Zeitgenossen den Sinn dieses Namens sofort verstanden oder nicht, das kann für seine Bedeutung nicht maßgebend sein. Jesus wollte ihnen eben in dieser Selbstbezeichnung ein Rätsel aufgeben, dem sie nachdenken sollten, wie die Frage Matth. 16, 13 beweist: „Wer sagen die Leute, daß des Menschen Sohn sei?“, wie er auch in den Gleichnisreden solche Rätsel zu stellen liebte (Matth. 13, 13). Er hat vieles gesagt, dessen volles Verständnis erst

der in alle Wahrheit leitende heilige Geist erschlossen hat, ja an dessen Verständnis dieser Geist heute noch arbeitet.

Alle diese Lehrnachweisungen liefern den Beweis daß der Gedanke des Heilsuniversalismus in den Reden Jesu wurzelhaft begründet ist. Er umschlingt das gesamte Wurzelwerk der Theologie und Anthropologie, der Christologie und Sotereologie, und wir werden sehen auch der Eschatologie Jesu. Nun ist freilich der Universalgedanke noch nicht der Missionsgedanke; aber ist die Wurzelnatur des ersten in dem Organismus der Jesuslehre erwiesen, so ist auch die Notwendigkeit einer allgemeinen Darbietung des Heils an alle Menschen und damit die Notwendigkeit der Sendung als eine naturgesetzliche gegeben. Auf solchem Unterbau muß ein universales Reich aufgeführt werden, und dieser Ausbau kann nur geschehen durch universale Verkündigung. Diese Konsequenz wäre unausbleiblich, selbst wenn Jesus einen direkten Sendungsauftrag nicht erteilt hätte.

2) Nun hat es aber Jesus nicht lediglich der immanenten Kraft der in seiner Lehre liegenden universalen Voraussetzungen überlassen, auch die praktische Folgerung eines missionarischen Handelns zu ziehen, sondern er hat diese Konsequenz bereits selbst gezogen und zwar noch ehe er den direkten Missionsbefehl erteilte. Treten wir jetzt an dieses erste Stockwerk heran, das er selbst auf das Fundament des Heilsuniversalismus gesetzt hat.

Überraschenderweise ist bis heute die Thatsache noch viel zu wenig gewürdigt, daß die Zwölfe, welche Jesus als engeren Jüngerkreis sich erwählte, von ihm selbst den Namen Apostel, Sendlinge, erhielten. Am prägnantesten tritt das bei Lukas (6, 13) hervor: „und erwählete ihrer zwölf, welche er auch Apostel nannte". Aber auch bei Matthäus (10, 2) und Johannes (13, 16) findet sich diese Bezeichnung, und bei Markus (3, 14) wird wenigstens auf sie angespielt (*ἀποστέλλῃ*). Ja die Erwähnung des Apostelnamens bei Johannes setzt voraus, daß die Jünger durchaus an ihn gewöhnt gewesen sein müssen. Was ist der Sinn dieser Bezeichnung? Nicht bloß der, daß die Jünger als Jesus-Gesandte durch die Autorität Jesu legitimiert würden, sondern daß ihr Beruf von Amts wegen in Sendung besteht. Nun ist auch damit aller-

dings noch nicht direkt ein Botendienst zu den Heiden ausgesprochen, wie denn die erste Missionsinstruktion thatsächlich territorial auf das jüdische Land beschränkt ist (Matth. 10, 5 f.). Allein diese erste Sendung trägt nur einen provisorischen Charakter, worüber später; in dem ganz allgemein gehaltenen Apostelnamen liegt jedenfalls die Vorbereitung auf die Sendung auch über Israels Grenzen hinaus. Er muß von vornherein gewählt sein im Blick auf die zweite Missionsinstruktion: Gehet hin in alle Welt — als der weite Rahmen für den universalen Apostelberuf (vgl. Joh. 17, 18. Akt. 1, 2). Dieser Beruf ist schlechthin Sendung, d. h. er führt von Ort zu Ort, von Land zu Land bis an die Enden der Erde. Dieser Beruf seiner Zeugen als Sendung ist Jesus sofort klar gewesen bei ihrer Berufung, sonst hätte er ihnen nicht den auffallenden Namen Apostel gegeben. Der Amtsname, den Jesus den menschlichen Organen gab, welchen er die Fortführung seines Werkes anvertraute, ist nicht nur für ihren Dienst, sondern für die ganze Religion Jesu etwas so Wesentliches, daß er diese Religion als Sendungsreligion charakterisiert. Steht der Universalismus des Heils in der Lehre Jesu außer Zweifel, so bezeugt der Apostelname, daß die allgemeine Darbietung des Heils durch Sendung von Jesu von Anfang an vorgesehen war. Jesus erteilte keine leeren Titel; also war der Sendlingstitel die Bürgschaft für den späteren Sendungsauftrag.

Daß Jesus an eine Ausbreitung seines Reiches auch in der nichtisraelitischen Menschheit von vornherein gedacht habe, ist gleichfalls eine sichere Thatsache. Daraufhin deuten schon die alttestamentlichen Anspielungen auf das Haus Gottes als ein Bethaus allen Völkern (Mark. 11, 17), auf die Witwe zu Sarepta und den Syrer Naeman (Luk. 4, 26 f.), auf die Niniviten und ihren Missionar Jonas wie auf die Königin von Mittag (Matth. 12, 41 f.). Diese Anspielungen sollten den Israeliten sagen, daß unter dem Königreich dessen, der „mehr ist denn Jonas", auch mehr denn Salomo und Elias und Elisa, erst recht Nichtisraeliten der rettenden Gnade würden teilhaftig werden, ja vielleicht schon andeuten, daß diese Gnade wie einst den Niniviten durch Sendungspredigt werde angeboten werden, ein Gedanke, der wohl in das Jonaszeichen

(Matth. 16, 4) mit hineinspielt. Deutlicher bezeugen es die Hinweisungen auf das Kommen vieler Heiden von aller Welt Enden (Matth. 8, 11. Luk. 13, 29), auf das zur Ernte weiße Feld in Samaria (Joh. 4, 35), auf die Rückkehr des verlorenen Sohnes (Luk. 15, 11 ff.), auf die von den Landstraßen und Zäunen eingeladenen Abendmahls- und Hochzeitsgäste (Matth. 22, 9. Luk. 14, 23) und vor allem auf die Herführung der anderen Schafe, die nicht aus Israels Stalle sind (Joh. 10, 16). Dazu kommen die späteren Aussprüche von der Übergabe des Weinbergs an die Heiden (Matth. 21, 43), der Reichspredigt in der ganzen Welt (Matth. 24, 14; 26, 13. Mark. 14, 9) und dem Gericht, das Jesus über alle Völker hält, in welchem das Urteil davon abhängt, was man ihm und was man ihm nicht gethan hat (Matth. 25, 30 ff.) Denn das Richteramt Jesu über alle Völker muß zu seiner Voraussetzung das Heilandsamt Jesu an alle Völker haben.

Man sucht nun das missionarische Gewicht dieser Zeugnisse dadurch zu entkräften, daß man sagt: Jesus habe den Übergang des Gottesreichs von den Juden auf die Heiden lediglich als ein Gericht über die ersteren betrachtet und ihn erst in Aussicht genommen, als er sich von der Verwerfung seines Heils seitens der Juden erfahrungsmäßig überzeugt habe (Matth. 8, 10. 12; 12, 39; 21, 41. 43; 22, 8. Luk. 13, 28; 14, 21; 19, 27; 20, 16). Überraschenderweise ist es Weiß, der diese Ansicht mit besonderer Energie vertritt (Leben Jesu II, 483. 628).

„In unsrer modernen Weise hat Jesus an eine Bestimmung seines Werkes für die Welt im allgemeinen nun einmal nie gedacht, weil er dieselbe nur in der Form, welche die Schrift Alten Testaments an die Hand gab, erfassen konnte. Erfüllte Israel seinen Beruf, so wurde es der Vermittler des von seinem Messias gebrachten Heils für alle Völker; erfüllte es ihn nicht, so kam dies Heil ohne seine Vermittlung zu den Völkern, die vor ihm und an seiner Statt die Bedingungen desselben erfüllten und seine Segnungen empfingen ... Selbst als Jesus geradezu den Übergang des Gottesreichs von den Juden auf die Heiden verkündigte, geschah dies doch nur unter der Voraussetzung, daß Israel bei seinem Ungehorsam und seiner Unempfänglichkeit verharrte. Längst aber hatte Jesus ja in Aussicht genommen, daß durch die Gottesthat seiner

Errettung vom Tode und seiner himmlischen Erhöhung Israel noch einmal der höchste Antrieb zur Buße und zum Glauben werde gegeben werden (Luk. 11, 29 f. Joh. 8, 28). Darum hat er noch beim Aschiedsmahle nur an eine Wirksamkeit der Jünger unter Israel gedacht, wenn er auch über die Grenzen des heiligen Landes hinaus sie sichtlich in der Diaspora die Heilsbotschaft verkündigend dachte und ausdrücklich keine andere Propaganda in der Heidenwelt in Aussicht genommen als die unabsichtliche, welche die Verteidigung der Jünger vor heidnischen Tribunalen mit sich bringen werde (Matth. 10, 18). Erst als die Unbußfertigkeit Israels auch der Predigt von dem Auferstandenen gegenüber sich zu entscheiden begann, konnte eine ausdrückliche Sendung der Heilsbotschaft an die Heiden in Aussicht genommen werden; aber die für Israel bestimmten Apostel durften ihren Beruf nicht verlassen, ehe nicht das von Jesu gedrohte Gottesgericht über Israel ihm das Urteil der definitiven Verstockung gesprochen hatte [1]). Ein neues Rüstzeug mußte dazu erwählt werden ..."

Da Weiß anerkennt, daß das messianische Heil auf jeden Fall zu den Heiden kommen mußte, entweder durch oder ohne Vermittelung Israels, so mußte doch Jesus auch beide Eventualitäten ins Auge fassen. Gerade weil er gebunden war an die Schrift Alten Testamentes, so mußte ihm die Bestimmung seines Werkes auch für die Völker feststehen; denn die messianische Weissagung hat sie aufs bestimmteste in Aussicht gestellt (vgl. Kap. 10). Bei der großen Bedeutung, welche die Aufnahme auch der Völker in das Gottesreich für das messianische Heilswerk hat, ist es undenkbar, daß Jesus über den Modus dieser Aufnahme auch für den Fall, daß Israel als Volk den Vermittlerdienst verweigerte, nicht von vornherein sich ins klare gesetzt haben sollte. Nach Weiß erfaßte Jesus diesen Modus „nur in der Form, welchen die Schrift Alten Testamentes an die Hand gab"; aber welches diese Form gewesen, das vermissen wir in seiner Deduktion.

---

1) Wir werden später sehen, daß nach Weiß, weil das Gericht über Jerusalem mit der Endkatastrophe zusammenfalle, nach diesem Gericht gar keine Zeit mehr bleibe für eine universale Heidenmissionspredigt. Es ist darum nicht klar, wie Weiß den „für Israel bestimmten Aposteln" nach dem Gottesgericht über Jerusalem doch noch eine Sendung zu den Heiden gestattet.

Gewiß sollte nach der heilsgeschichtlichen Gottesordnung Israel als Volk der missionarische Vermittler des messianischen Heils für die Völker werden. Aber enthält die prophetische Weissagung nicht bereits die deutlichsten Andeutungen, daß nur ein „Rest", ein „heiliger Same" diesen Beruf wirklich erfüllen werde? Thatsächlich ist es auch also geschehen. Das Heil ist wirklich zu den Heiden gekommen durch die Juden, nur nicht durch das Volk als solches, sondern durch den idealen Samen Abrahams, seine gläubigen Kinder. Die sämtlichen ersten Völkermissionare sind Israeliten nach dem Fleische gewesen [1]), und bis auf den heutigen Tag sind diese israelitischen Träger der Heilsbotschaft durch ihr Schriftzeugnis die Vermittler des messianischen Heils an die Heidenwelt. Angesichts dieser Thatsache und angesichts der sie bereits andeutenden alttestamentlichen Prophetie kann man also auch nicht behaupten, daß der Übergang des Heils auf die Völker in einer total andern als der alttestamentlichen Form sich vollzogen habe.

Es fragt sich nun: hat Jesus von Anfang an sich mit der Hoffnung getragen, es werde ihm gelingen, Israel als Volk zu gewinnen, oder hat er von vornherein sich darauf gefaßt gemacht, daß nur der prophetische „Rest" sich werde sammeln und zum Vermittler des messianischen Heils an die Völkerwelt verwenden lassen? Es ist sehr schwer, auf eine solche Frage, über welche unzweideutige Äußerungen Jesu nicht vorliegen, eine kanonische Antwort zu geben. Wenn wir Weiß recht vestehen, so entscheidet er sich für die erste Alternative, behauptet er doch, daß Jesus „erwartet habe, noch durch die Gottesthat seiner Errettung vom Tode und seiner himmlischen Erhöhung werde Israel der höchste Antrieb zur Buße und zum Glauben gegeben werden", weshalb „er auch noch bei seinem Abschiedsmahle nur an eine Wirksamkeit der Jünger unter Israel gedacht". Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Jesus im Ernst es auf die Gewinnung des ganzen

1) Die apologetische Verwertung seiner israelitischen Geburt (2 Kor. 11, 12. Phil. 3, 5) bei dem Apostel der Heiden wird unter diesem Gesichtspunkte erst in das rechte Licht gestellt.

Israels angelegt hat und in seinen Bemühungen um die Errettung des Volks bis zuletzt sich treu geblieben ist (Matth. 23, 37. Luk. 13, 6—9. 34). So sehr setzte er alles daran, Israel zu gewinnen, daß er seine Wirksamkeit ganz auf das alttestamentliche Bundesvolk konzentrierte. Aber eine ganz andere Frage ist es, ob er als über etwas Unerwartetes durch die Erfahrung überrascht wurde: „ihr habt nicht gewollt". Und diese Frage glauben wir verneinen zu müssen. Die ganze evangelische Geschichte liefert den Beweis, daß Jesus kein idealistischer Schwärmer, sondern ein durch und durch nüchterner Mann gewesen ist. Es gehörte keine Allwissenheit, sondern nur das hohe Maß von Menschen- und Schriftkenntnis dazu, welches Jesu eignete, um von vornherein sich nicht mit Illusionen bezüglich des Erfolges seiner auf die Volksrettung gerichteten Arbeit zu tragen. Von Anfang an hat er ein offenes Auge nicht bloß für die Feindschaft der Obersten, sondern auch für den Weltsinn, den Wankelmut und die Unempfänglichkeit der Massen gehabt, und schon die Äußerungen über den von wenigen gefundenen schmalen Weg und die kleine Herde, der der Vater das Reich bescheidet, dürfen kaum einen Zweifel darüber lassen, daß er seitens der großen Menge auf eine wirkliche Annahme seines Heils nicht gerechnet hat (Matth. 7, 14; 11, 16—19; 12, 41 f.; 13, 3—9. 57. Mark. 6, 4; 7, 6; 9, 12 f. Luk. 10, 3; 12, 32; 14, 18—20. Joh. 4, 44; 6, 15. 66 f.; 8, 44; 10, 26). Bezüglich seiner Wiederkunft spricht er es mit Bestimmtheit aus, daß er bei den Massen nicht erwarte Glauben zu finden, und exemplifiziert auf alte Erfahrungen (Luk. 17, 26—30; 18, 8); sollte er die umgekehrte Erwartung gehegt haben von dem Geschlecht seiner Zeitgenossen, dem er droht, daß Sodom und Ninive am jüngsten Tage es richten werden (Matth. 11, 20—24)? Kannte er nicht so gut wie Stephanus (Akt. 7) die Geschichte seines Volkes, die so voll war von Widerstreben und Herzenshärtigkeit seit Mosis Tagen und die die göttlichen Gnadenwege so oft durchkreuzte? War er nicht vertraut mit dem prophetischen Wort, welches das Volk als Ganzes nach dieser langen Geschichte schmerzlicher Erfahrungen aufgab und nur die Rettung eines Überrestes erwartete? Sollte Jesus also überrascht worden sein als

von etwas Unerwartetem, als er dieselbe Verwerfung erfuhr, die vor ihm so viele Gesandte Gottes hatten erfahren müssen (Matth. 21, 34—39; 22, 3—6; 23, 37. Mark. 12, 3—8. Luk. 11, 47—51)? Es ist undenkbar; er kann nicht erst am Ende seines Lebens bezüglich seines Volkes zu der Erkenntnis gekommen sein, daß viele berufen, aber nur wenige auserwählt sind (Matth. 22, 14. Luk. 13, 30).

Was folgt daraus? Jedenfalls das, daß Jesus wenigstens mit der Möglichkeit gerechnet haben muß, sein Volk könne sich ihm — um mit Weiß zu reden — „im ganzen und großen versagen". Nun stand die Anteilnahme der Heiden an dem messianischen Heil prophetisch fest; Jesus muß sich also mit der Frage beschäftigt haben: auf welchem Wege wird dieselbe realisiert, wenn Israel als Volk sich nicht bekehrt? Es ist unmöglich, von Jesus anzunehmen, daß er für diesen Fall ratlos dagestanden, um so unmöglicher, als bei dieser Frage das Heil für die Welt auf dem Spiele stand. Es war kein Verlegenheitsausweg, als der Meister die Vermittelung des Heils an die Völker auf dem Wege der Sendung eines heiligen Samens aus Israel anordnete. Dieser Modus der Heilsübermittelung an die Heiden ist der auch schon prophetisch angedeutete Naturweg zur Realisierung des messianischen Universalismus, und es ist eine Verkünstelung der Anschauungen Jesu, den Gedanken an denselben erst nach seiner Auferstehung ihm unterzulegen. Jesus hat diesen Modus der Reichsausbreitung nur erst zum vollen Ausdruck gebracht, als durch Thatsachen die Feindschaft Israels voll bewiesen war.

Was aber die Frage betrifft, inwiefern die Berufung der Heiden ein Gericht über Israel war, so liegt doch die Sache nicht so, daß dieses Gericht in der Aufnahme der Heiden in das messianische Königreich überhaupt besteht, sondern daß diese Aufnahme nicht durch die Vermittlung des gläubig gewordenen Israels als Volks bewirkt wird; daß das alttestamentliche Bundesvolk als solches also aufhört, Träger des göttlichen Heils zu sein und dieser Beruf an seiner Statt auf die Heiden übergeht. Nicht das ist das Gericht, daß die Völker in das messianische Reich eingehen, sondern daß Israel

als Volk nun nicht mit dabei ist. Nach dem Heilswillen Gottes sollte es den ersten Platz einnehmen und Subjekt der Völkermission sein, nun bekommt es den letzten Platz und wird Objekt der Völkermission. Denn für immer soll sein Platz nicht leer bleiben, es wird nicht ausgeschlossen, sondern nur zurückgestellt, aus dem zuerst wird ein zuletzt (Luk. 13, 30. Matth. 8, 11 f.; 20, 16; 23, 37—39. Röm. 11, 25). Das alte Volk der Wahl muß die Demütigung erfahren, daß Gott es auch entbehren kann, um seine Heilsabsichten mit der Welt zu Stand und Wesen zu bringen. In diesem Sinne redet Jesus von dem Übergange des Reichs auf die Heiden als von einem Gerichte über Israel, aber nicht in dem Sinne, daß zu einer Strafe für die Juden die Heiden überhaupt berufen werden.

Die Weißschen Einwendungen werden aber erst recht verständlich, wenn man die weitere Behauptung hinzunimmt, daß Jesus sich laut der prophetischen Prognose den Anschluß der Völker an das messianische Königreich als unabsichtlich von selbst sich vollziehend, als ein freiwilliges Kommen der Heiden gedacht habe. Weiß sagt (II, 628):

„Jesu und seiner Jünger Wirksamkeit war für Israel bestimmt; war in ihm das Heil verwirklicht, so sollten ja nach der prophetischen Verheißung die Völker von selbst kommen, sich ihm anzuschließen. War einmal die wahre Religion im Volksleben Israels zur vollen Verwirklichung gekommen und in all' ihren segensreichen Verwirklichungen offenbar geworden, so konnte es auch in der That nicht fehlen, daß die bloße Anschauung derselben eine mächtige, sieghafte Propaganda für die wahre Religion werden mußte. Selbst als es immer klarer wurde, daß sein Volk im großen und ganzen sich ihm versagte, hat Jesus nur davon geredet, wie viele von fern kommen würden, sich dem Gottesreiche anzuschließen (Luk. 13, 29), wie er auch die Schafe außerhalb der Hürde der israelitischen Theokratie sammeln und alle zu sich ziehen müsse (Joh. 10, 16; 12, 32)."

Auch hier bewegt sich die Weißsche Beweisführung in einem schwer begreiflichen Widerspruche. Denn wenn das Kommen der Völker abhängig gemacht wird von der Verwirklichung des Heils in Israel und von dem Eindrucke, den dieselbe auf die Heiden

hervorbringt, so kann dieses Kommen doch offenbar dann nicht eintreten, wenn Israel das Heil verwirft [1]). Nun redet aber Jesus gerade dann von dem Kommen von ferne, als „es ihm klar wurde, daß sein Volk im großen und ganzen sich ihm versagte"; wie kann also dieses Kommen beweisen, daß Jesus nur an eine „Propaganda" durch die „bloße Anschauung" gedacht habe? Nach Matth. 8, 10—12 ist es doch ganz unwidersprechlich, daß Jesus von dem Kommen der Heiden nicht als von einer Folge des jüdischen Glaubens, sondern als von einem Kontrast mit dem jüdischen Unglauben redet! Nach Weiß müßte Jesus sagen: weil ihr Juden glaubt, so kommen auch die Heiden; er sagt aber gerade umgekehrt: während ihr Juden nicht glaubt, kommen die Heiden. Es erhellt schon aus dieser Inkongruenz, daß Jesus, zumal „als es ihm immer klarer wurde, daß sein Volk sich ihm versagte", das Kommen der Heiden sich nicht als die einfache Folge der „bloßen Anschauung" des in Israel verwirklichten Heils gedacht haben kann.

Noch weniger als die Verwertung von Luk. 13, 29 paßt in den Zusammenhang der Weißschen Beweisführung Joh. 10, 16. Hier redet Jesus nicht einmal von einem Kommen, sondern von einem Hergeführtwerden, und er bezeichnet nicht nur das *ἀγαγεῖν* als eine Notwendigkeit (*δεῖ*), sondern erklärt auch geradezu, daß es geschehe durch das Mittel der Rede; denn, sagt er: „sie werden meine Stimme hören". Hier haben wir also eine positive Widerlegung der von Weiß behaupteten Propaganda durch „bloße Anschauung". Jesus denkt sich das Kommen der Heiden auf dem Wege einer Herführung und die Herführung auf dem Wege der Einladung durch das Wort, d. h. der Missionspredigt. Ganz ebenso ist das Zu-sich-ziehen (Joh. 12, 32) zu verstehen. Die Macht, durch welche Jesus zu sich zieht, ist das durch den

1) Wir haben in dieser Auffassung selbst Ritschl (Rechtf. u. Versöhnung III, 400) auf unserer Seite, der sehr richtig bemerkt, daß Jesus allerdings schon in seinem Erdenleben mit Missionsgedanken sich getragen haben muß, da einer unabsichtlichen Propaganda unter den Heiden infolge der jüdischen Feindschaft ja die notwendigen Träger fehlten.

heiligen Geist legitimierte Zeugnis der Wahrheit; indem seine Sendlinge seine Zeugen werden, sind sie die Werkzeuge, vermittelst deren die Anziehungskraft ausgeübt wird.

Allerdings redet Jesus im Anschluß an das prophetische Wort von einem Kommen der Heiden, aber es ist eine gepreßte Auslegung, dieses Kommen in dem Sinne als ein freiwilliges aufzufassen, daß es von selbst geschehe ohne jede Einladung, ohne missionarisches Zeugnis. Schon das alttestamentliche Wort redet auch von einem durch Verkündigung vermittelten Kommen (vgl. die betreffenden Stellen in Kap. 10). Wie ist überhaupt ein Kommen der Heiden vorstellig zu machen auf dem Wege einer Propaganda durch „bloße Anschauung“? Bezüglich einzelner Heiden, welche wie der Kämmerer aus Mohrenland oder Kornelius Gelegenheit haben, das jüdische Land zu besuchen, würde solche Propaganda wohl möglich sein; aber wie ist sie denkbar bezüglich der Völker? Sollen die Völker nach Jerusalem wandern, um das dort „verwirklichte Heil“ sich anzuschauen? Oder soll die Anschaulichkeit desselben sich in die Ferne erstrecken, nicht bloß bis Rom, Athen, Alexandrien, Babylon u. s. w., sondern bis an die Enden der Erde? Aber abgesehen von der Unvorstellbarkeit dieser Anschauungspropaganda, so legt sie Jesu auch die Annahme einer Lichtgestalt seiner Kirche auf Erden bei, die in Wirklichkeit niemals vorhanden ist. Jesus trug sich aber gar nicht mit solchen Wolkengebilden, sondern war ein nüchterner Rechner mit Wirklichkeiten, wie schon allein seine Gleichnisse vom Unkraut unter dem Weizen und vom Netz, das in das Meer geworfen wird, beweisen (Matth. 13, 24ff. 37ff. 47f.). Dazu kommt, daß aller Eintritt in sein Reich durch Berufung, die Berufung aber durch das Wort vermittelt wird, daß der Glaube das Hören, das Hören die Predigt und die Predigt die Sendung voraussetzt (Röm. 10, 14ff.). Das sind Grundgesetze des Himmelreichs, die nicht gebrochen und durch keine „bloße Anschauung“, selbst wenn diese ein ideales Kirchenbild vor sich hätte, ersetzt werden können.

Aber es sind noch andere Worte Jesu da, welche Weiß widerlegen. Zunächst die in den Gleichnissen vom großen Abendmahl

und von der königlichen Hochzeit erteilten Befehle, auf die Gassen und Landstraßen und an die Zäune hinauszugehen und die ursprünglich nicht geladenen Gäste einzuladen, hereinzuführen, ja hereinzunötigen (Luk. 14, 21. 23. Matth. 22, 9), Befehle, die auch Weiß als auf die Berufung der Heiden gehend gelten läßt und die sich inhaltlich mit der Joh. 10, 16 ausgesprochenen Notwendigkeit einer „Herführung" der anderen Schafe decken. Auch der Auftrag an die zehn mit zehn Pfunden begabten Knechte, zu „handeln", bis der Edle wiederkomme, sein Reich einzunehmen (Luk. 19, 13), ist mindestens ein Beweis dafür, daß Jesus an eine aktive und nicht an eine bloß passive Propaganda gedacht hat. Noch evidenter wird das alles durch die von zwei Evangelisten berichtete, gelegentlich der Salbung in Bethanien gefallene, und beide Male mit dem gewichtigen ἀμὴν λέγω ὑμῖν eingeführte Äußerung Jesu: „wahrlich, ich sage euch, wo dies Evangelium gepredigt wird in der ganzen Welt, da wird man auch sagen zu ihrem Gedächtnis, was sie jetzt gethan hat" (Matth. 26, 13. Mark. 14, 9). Wenn Weiß II, 444. 629 [1]) dies bedeutungsvolle Wort als von dem Evangelisten später eingetragen bezeichnet, so erscheint uns das als eine Verlegenheitskritik, die sich durch einen Gewaltstreich hilft, um die Geschlossenheit ihrer Beweisführung, daß Jesus vor seinem Tode an eine Heidenmissionspredigt nicht gedacht habe, nicht durchbrechen zu lassen. Uns dünkt, wenn je ein Wort Jesu den Stempel der Ursprünglichkeit an sich trägt, so ist es dieses. Dem scheinbar so geringen und von den Jüngern nicht verstandenen Werke der Salbung ein

1) „Erst Markus hat angesichts der großen, sichtlich von dem erhöhten Herrn selbst gewirkten Erfolge der Paulinischen Heidenmission schon in Worten des auf Erden wandelnden Jesus weissagende Hinweisungen auf die Verkündigung des Evangeliums an die Heiden zu finden geglaubt." Auf diese Art ist es freilich leicht, jedes weissagende Wort Jesu für nicht authentisch zu erklären. Im vorliegenden Falle wagt es selbst ein „so überscharfer Kritiker wie Keim" nicht; daß es Weiß thut, und Keim, weil dieser es nicht thut, Mangel an Kritik vorwirft, ist überraschend und wohl nur erklärlich, weil die Authentie nicht hineinpaßt in die geschlossene Darstellung der Anschauungen, welche nach ihm Jesus bezüglich der Mission gehabt haben soll.

bleibendes Gedächtnis in der ganzen Welt in Aussicht zu stellen, das ist eine Jesus-originale Weissagung, die in den Sinn keines Markus gekommen sein würde. Und ganz gelegentlich der Verteidigung des Liebeswerks einer angegriffenen Jüngerin redet Jesus hier von einer „Predigt des Evangeliums in der ganzen Welt". Wir legen Ton auf das: gelegentlich, nicht bloß darum, weil es der unbefangenen Kritik eine Bürgschaft der Authentie ist, sondern auch, weil es beweist, daß die Erwähnung der Evangeliumspredigt in der ganzen Welt den Jüngern nicht etwas absolut Fremdes gewesen sein kann. Jesus redet von ihr als von etwas Selbstverständlichem; das für die Jünger Überraschende lag nur darin, daß in dieser Predigt der scheinbar unbedeutenden, ja getadelten Liebesthat der Marie gedacht werden werde.

Wir haben in der vorliegenden Verheißung ein missionarisches Wort Jesu, das die doppelte Voraussetzung enthält: 1) Jesus weiß und will, daß der ganzen Welt sein Heil dargeboten werde, und 2) er weiß und will, daß diese Darbietung durch Predigt geschehe; noch mehr: er ist sich als einer künftigen Thatsache ganz gewiß, daß die Evangeliumspredigt in die ganze Welt hinein erschallen wird. Also die Propaganda wird nicht durch die „bloße Anschauung", sondern durch die Missionspredigt geschehen.

Ganz das gleiche Ergebnis liefert der in der eschatologischen Rede enthaltene Ausspruch: „Und es wird gepredigt werden das Evangelium vom Reich in der ganzen Welt zu einem Zeugnis allen Völkern; und dann wird das Ende kommen", bzw.: „Und das Evangelium muß zuvor gepredigt werden unter allen Völkern" (Matth. 24, 14. Mark. 13, 10). Auch die Echtheit dieses Wortes scheint uns über allen Zweifel erhaben schon darum, weil es in die eschatologische Rede ein Moment hineinbringt, welches die von den Jüngern als nahe bevorstehend betrachtete Wiederkunft Jesu in eine Ferne rückt, die außerhalb ihrer Erwartung lag. Es ist eine dreifache Erklärung, welche dieses Jesuswort enthält: 1) in der ganzen Welt wird das Königreich Gottes proklamiert werden; 2) diese Proklamierung geschieht durch die Botschaft der Predigt, und 3) wenn die Reichspredigt ihren Lauf unter allen Völkern vollendet haben wird, dann erst kommt das Ende.

Der Begriff „ganze Welt" (ὅλη ἡ οἰκουμένη), der bei Markus lautet: „alle Völker" (πάντα τὰ ἔθνη), ist der prinzipielle Ausdruck für den Universalismus des Königreichs,

das Jesus bei seinem Kommen in die Welt begründet hat und bei seinem Wiederkommen vollenden wird. Wir brauchen uns kaum auf eine Untersuchung einzulassen, ob Jesus unter οἰκουμένη nur das römische Weltreich oder die ganze bewohnte Erde verstanden haben könne. Denn selbst angenommen, er habe nur an das erstere gedacht, so würde der Ausdruck doch immer die nichtisraelitische Menschheit bedeuten. Zudem galten römisches Weltreich und orbis terrarum als identische Begriffe. Wenn Weiß (II, 484) unter Hinweisung auf Röm. 1, 8 erklärt, die „Anschauung Jesu und seiner Zeit von dem Umfange der Völkerwelt müsse eine sehr andere gewesen sein als die unsrige“, so kann man das ohne weiteres zugeben; fangen wir doch erst in der Gegenwart an, eine adäquate Anschauung von dem Umfange der Völkerwelt zu erhalten. Aber mögen die geographischen und ethnographischen Kenntnisse Jesu, an dem heutigen Stande der betreffenden Wissenschaften gemessen, immerhin beschränkte gewesen sein, so lebte er doch in einer Zeit relativ bedeutender Weltöffnung, die ihm einen ziemlich weiten Blick in die Völkerwelt gewährte. Wie weit dieser Blick in Wirklichkeit ging, das zu erforschen, ist eine kleinliche und überflüssige Untersuchung. Mit dem Begriff „ganze Welt“ sprach Jesus die Universalität seines Reiches bzw. der Reichspredigt als ein großes Prinzip aus. Haben sich mit den Zeiten die geographischen und ethnographischen Kenntnisse erweitert, so versteht es sich von selbst, daß auch der so gewonnene Völkerzuwachs in den weiten Rahmen „ganze Welt“ hineingehört. Alle Völker, ob sie Jesus gekannt hat oder nicht, sind eingeschlossen in diesem prinzipiellen Begriffe. Matth. 26, 13 u. Mark. 14, 9 ist ὅλος ὁ κόσμος gesetzt; wenn aber sowohl die Welt als κόσμος wie als οἰκουμένη und zwar in beiden Fällen in ihrer Totalität (ὅλος, ὅλη) als die Sphäre charakterisiert wird, innerhalb deren die missionarische Reichspredigt auszurichten ist, und wenn der Begriff „gesamte Welt“ noch dazu durch die Auseinanderlegung in „alle Völker“ (auch bei Matthäus: πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν) authentisch erklärt wird, so sollte man in der That meinen, das müßte jede noch halbwegs unbefangene Kritik entwaffnen.

Wie geschieht nach der Erklärung Jesu die Inkenntnissetzung der Welt bzw. der Völker von dem Königreich, das er aufgerichtet hat und vollenden wird? Durch κηρύσσειν, also durch Ausrufung, Verkündigung, Heroldsdienst, Zeugnis, kurz durch das Wort der Predigt. Was ist der Inhalt der Predigt? Dasselbe (τοῦτο) Evangelium von der rettenden Gnade für die Sünder, das Jesus verkündigt hat, dieselbe Proklamation der Reichsnähe, die Jesus ausgerufen hat mit der selbstverständlichen Anwendung, daß die

gute Botschaft, die Jesus den Juden brachte, auch der „ganzen Welt“ gilt, und das Königreich Gottes, in das Jesus die Juden einlud, seine Pforten „allen Völkern“ aufthut. Dieses der ganzen Welt das Heil anbietende und das Reich öffnende κήρυγμα geschieht ferner „zum Zeugnis“ (εἰς μαρτύριον) d. h. nicht bloß oberflächlich, sondern in einer solchen Bezeugung, daß es eine Verantwortlichkeit der Bezeugten begründet (Mark. 6, 11. Joh. 15, 22). Der Ausdruck sagt nichts aus über den Erfolg, den die Verkündigung haben wird, am wenigsten begründet er die phantastische Hoffnung auf eine allgemeine Bekehrung der ganzen Welt; er konstatiert nur, daß alle Völker das Zeugnis hören und zwar so hören werden, daß es die Entscheidung ermöglicht.

Dadurch ist auch die Beziehung der Weltmissionspredigt zum „Ende“ gegeben. Die Verkündigung des Heils εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν setzt alle Völker instand, sich für oder gegen das „Reich“ zu entscheiden, und ist diese Entscheidung in der ganzen Welt getroffen, so ist die Welt reif für die Parusie. Das „Ende“ wird als τὸ τέλος bezeichnet, jedenfalls im absoluten Sinne, nicht Ende Jerusalems, sondern Ende der Welt, gleichbedeutend mit συντέλεια τοῦ αἰῶνος. Τὸ τέλος ist von Christus gewählt, weil er zugleich den Gedanken ausdrücken will, daß das Ziel der Zeit vor der Parusie ist: Verkündigung des Evangeliums vom Reiche in alle Völker hinein und durch alle Völker hindurch. Beides ist Jesu eine gewisse Sache: die missionarische Reichspredigt durch die ganze Welt (κηρυχθήσεται) und der Eintritt des Endes bzw. der Parusie mit der Vollendung dieser Aufgabe (ἥξει).

Aber gerade in dieser Beziehung der Reichspredigt zum Ende nimmt die Kritik weiteren Anlaß zur Bestreitung einer von Jesus beabsichtigten Weltmission. Denn, heißt es, Jesus dachte sich das Ende so nahe, daß für eine Verkündigung „in der ganzen Welt“ gar keine Zeit blieb. Er habe sich nämlich den Eintritt der Endkatastrophe noch zur Zeit der gegenwärtigen Generation gedacht (Mark. 9, 1. Matth. 16, 28. Luk. 9, 27).

Vernehmen wir abermals Weiß (II, 305 ff. 483 f.):

„In der Prophetie war je und je mit dem messianischen Gerichte auch die Heilsvollendung verbunden. Sobald Israel in der pseudomessianischen Revolution sich definitiv gegen den wahren Messias entschieden hatte und damit reif geworden war zu diesem Gerichte, stand der letzten und höchsten Erfüllung der Sendung Jesu,

der Herbeiführung der himmlischen Vollendung, nichts mehr im Wege, an der nun der Rest Israels mit den inzwischen gewonnenen Jüngern aus der Heidenwelt allein teilnahm .... Man kann sich wundern, daß Jesus, der doch einen Übergang des Gottesreiches von den Juden zu den Heiden in Aussicht nahm, nicht diesen wenigstens eine längere Frist zu ihrer Bekehrung und zur Verwirklichung des Heils unter ihnen von vornherein vergönnt dachte ... Alle Versuche, die Thatsache wegzuleugnen, daß Jesus seine Wiederkunft und die Vollendung seines Werkes so nahe gehofft habe, scheitern an der großen Wiederkunftsrede, Matth. 24, in welcher er dieselbe im unmittelbaren Zusammenhange mit der bevorstehenden Katastrophe in Judäa erwartet. Alle seine Wiederkunftsreden beruhen auf der Voraussetzung, daß seine Hörer im großen und ganzen noch erleben werden, wovon er spricht. Alle Gewalt des Trostes und der Ermahnung in diesen Worten liegt ja gerade darin, daß ihnen verheißen und ihnen gedroht wird, was die Endentscheidung bei seiner Wiederkunft über treue und untreue Jünger, über das Volk und seine Führer bringt".

Wir stehen hier in der That vor einer großen Schwierigkeit. Sehen wir zunächst zu, ob nicht Aussprüche Jesu vorhanden sind, welche die mit so großer Sicherheit geltend gemachte Auffassung Weiß' korrigieren. Wir wollen kein zu großes Gewicht legen auf die Gleichnisse vom Senfkorn und vom Sauerteig, in denen jedenfalls eine längere Entwickelungszeit vorausgesetzt wird als ein Menschenalter, und können durchaus nicht finden, daß diese Voraussetzung erst ex eventu hineingetragen werde. Auch die im Gleichnisse von den zehn Jungfrauen enthaltene bestimmte Andeutung, daß der Bräutigam wider die Erwartung „verzog" (Matth. 25, 5), wollen wir nicht pressen, obgleich uns scheint, daß sie gegen die Vorstellung einer allzu nahen Wiederkunft eine Warnung enthalte.

In viel stärkerer Weise ist das der Fall in dem Gleichnis von den anvertrauten Pfunden, welches nach der ausdrücklichen Erklärung des Evangelisten (Luk. 19, 11) gegen die irrige Meinung der Jünger gerichtet ist, „das Reich Gottes solle alsobald geoffenbaret werden". Man wird angesichts der kurz vorhergegangenen Hinweisung Jesu auf seinen in Jerusalem zu erwartenden Tod (Luk. 18, 31) bei diesem παραχρῆμα μέλλει ἡ βασιλεία

τοῦ θεοῦ ἀναφαίνεσθαι wohl schwerlich an eine mit dem bevorstehenden Einzug in Jerusalem verbundene Reichsvollendung denken dürfen, eine Auffassung, die übrigens auch durch den Zusammenhang ausgeschlossen ist, in welchem das verwandte Gleichnis bei Matthäus steht (25, 13), sondern es ist die Parusie zu verstehen. Unzweifelhaft ist, daß das Gleichnis von der Zwischenzeit zwischen dem Hingange Jesu und seiner Wiederkunft redet und dieser Zeit den Charakter einer Arbeitszeit für die Jünger aufprägt. Daß sich Jesus diese Zwischenzeit nicht als eine kurze vorgestellt, spricht er deutlich in der Gleichnisparallele bei Matthäus aus: „über eine lange Zeit (μετὰ δὲ πολὺν χρόνον) kam der Herr dieser Knechte und hielt Rechenschaft mit ihnen" (Matth. 25, 19), wie denn auch durch die wiederholten Ermahnungen zur Wachsamkeit (Luk. 12, 36 ff. ꝛc.), welche Weiß so geschickt zur Stütze seiner Auffassung verwendet, ein ähnlicher Klang hindurchgeht: es wird länger währen, als ihr meinet. Von besonderem Gewicht ist aber die Sachparallele zu den beiden in Rede stehenden Gleichnissen Akt. 1, 6 u. 8. Die Jünger fragen: Herr wirst du auf diese Zeit (nämlich wenn die Ausgießung des heiligen Geistes stattgefunden) wieder aufrichten das Königreich dem Israel? und er antwortet: „Nicht Zeiten oder Stunden zu wissen, welche der Vater seiner eigenen Macht vorbehalten, ist eure Sache, sondern ihr werdet empfangen die Kraft des auf euch kommenden heiligen Geistes, und meine Zeugen werden in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis ans Ende der Erde". Nun haben wir hier allerdings Worte des Auferstandenen, aber wir glauben diese Worte schon hier heranziehen zu dürfen, weil sie ohne Gleichnis dasselbe sagen, was Jesus vor seiner Auferstehung in Gleichnissen geredet hat. Die Jünger halten die Aufrichtung des Herrlichkeitsreiches, noch dazu eines israelitischen, für zeitlich sehr nahe, ganz wie Luk. 19, 11; Jesus weist jede Zeitangabe ab, wie er das auch vorher schon gethan hat, und verweist die Jünger auf ihre weltumfassende Zeugenthätigkeit, offenbar in der Absicht, damit ihre Frage dahin zu beantworten, daß das Herrlichkeitsreich nicht eher komme, als bis ihr Zeugnis das Ende der Erde erreicht habe, und daß dies eine längere Zeit in Anspruch nehme,

als sie wähnen. Also die vollste sachliche Übereinstimmung mit Matth. 24, 14.

Ebenso gewichtig erscheint uns Luk. 21, 24: „Jerusalem wird zertreten werden von den Heiden, bis daß der Heiden Zeit erfüllet wird“; erst dann treten die der Wiederkunft unmittelbar vorhergehenden Zeichen ein (V. 25). Die Katastrophe über Jerusalem fällt Jesu also nicht zusammen mit der Parusie, sondern es folgen erst noch καιροὶ ἐθνῶν. Wenn man daraus sofort wieder „dehnbare Heidenzeiten“ macht, welche „Lukas später zwischen den Untergang Jerusalems und die Parusie gelegt habe“ (Weiß II, 480), so ist das dieselbe Willkürkritik, welche uns schon bei Markus 13, 10 u. 14, 9 begegnet ist. Die eschatologischen Reden Jesu bieten große Schwierigkeiten und werden wohl immer eine crux interpretum bleiben. Aber so wenig man dieselben beseitigt durch eine künstliche Apologetik, welche Weiß mit Recht perhorresziert, ebenso wenig darf man einer willkürlichen Kritik Raum geben, welche für spätere Eintragung erklärt, was in ihr System nicht paßt. Hat in den betreffenden Reden eine Alterierung der Worte Jesu durch die Berichterstatter stattgefunden, eine Annahme, die nicht ohne Wahrscheinlichkeit ist, so spricht viel mehr dafür, daß sie in einer Zusammenziehung der Katastrophen als in einer Auseinanderhaltung derselben durch Hineintragung von Heidenzeiten bestanden haben wird. Viele Male haben die Jünger den Meister nicht verstanden; so liegt es doch nahe, bei ihnen und nicht bei Jesus gerade bezüglich der Wiederkunftserwartungen den Irrtum zu suchen. Haben die Jünger eingetragen in die eschatologische Rede, so spricht mehr dafür, daß sie die Zwischenzeit abgekürzt, als daß sie sie ausgedehnt haben. Uns scheint, daß Stellen wie Matth. 24, 14 (und schon vorher V. 9) und Luk. 21, 24 unverkennbare Reminiscenzen sind an deutliche Hinweise Jesu auf eine Verfernung seiner Parusie, wie sie über den apostolischen Gesichtskreis hinauslag. Auch die Hinweisungen auf universale Völkerbewegungen und allgemeine Weltkatastrophen (Matth. 24, 7. Luk. 21, 10) enthalten ähnliche Reminiscenzen.

Was nun den Inhalt unserer Stelle betrifft, so schließt er die

Identität von Jerusalems Zerstörung und der Parusie schon dadurch aufs bestimmteste aus, daß er auch eine Zerstreuung des jüdischen Volkes „unter alle Völker“ in Aussicht stellt, eine Weissagung, deren Erfüllung doch einen längeren Zeitraum voraussetzt. Zudem hat Jesus mit der Gerichtsdrohung: „euer Haus soll euch wüste gelassen werden“, ausdrücklich die Verheißung verbunden, auch die Kinder Jerusalems sollen ihn wiedersehen, aber erst dann, wenn sie sprechen: „gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn“ (Matth. 23, 38 u. 39). Zwischen beiden muß doch abermals ein längerer Zeitraum gedacht werden. Dieser Zeitraum wird ausgefüllt durch die *καιροὶ ἐθνῶν*, deren Ende Israels Bekehrung zu seinem Christus ist. Das ist die in sich ganz harmonische Anschauung der neutestamentlichen Schrift, die in der Paulinischen Theodicee, Röm. 9—11, ihre biblisch-theologische Zusammenfassung findet (s. Kap. 12). Ob diese *καιροὶ ἐθνῶν* als Berufungs- oder als Gerichtszeiten oder als beides aufzufassen sind, trägt für unsere Untersuchung so viel nicht aus, denn auch wenn sie Gerichtszeiten sind, müssen Gnadenzeiten vorausgegangen sein. Der pluralische Ausdruck *καιροὶ* deutet an, daß die in Rede stehende Zwischenzeit in eine Reihe von Zeitabschnitten zerfällt, und diese Andeutung bestätigt den *χρόνος πολύς*, Matth. 25, 19. Unter den *ἔθνη* können nur die nichttheokratischen Völker verstanden werden. Nimmt man dazu, daß Jesus sowohl in den eschatologischen Reden wie in sonstigen Andeutungen (z. B. Matth. 13, 29 f. Luk. 18, 8) eine völlige Ausreifung des Bösen in seinen mannigfaltigsten Gestaltungen von der Lauheit der Jünger, der Christentumsfälschung und dem indifferenten Weltsinn an bis zu völliger Glaubenslosigkeit, sittlicher Verdorbenheit und verfolgungssüchtigem Christushaß und zwar das alles in der weiten Welt (Matth. 13, 38. 41; 24, 9. 31. Mark. 13, 9. Luk. 21, 12) als ein mit der Reichspredigt in der ganzen Welt zusammenfallendes Zeichen charakterisiert, so ist dies ein weiterer Beweis dafür, daß er sich die Heidenzeiten als einen längeren Zwischenraum zwischen Hingang und Wiederkunft vorgestellt haben muß. Denn es ist bei einem mit den Gesetzen des Wachstums auf dem Gebiete des Guten wie des Bösen so vertrauten,

nüchternen Manne wie Jesus nicht denkbar, daß er diese Ausreifung innerhalb der Zeit einer Menschengeneration für naturgemäß gehalten hat. Die καιροὶ ἐθνῶν haben ihr bestimmtes Maß, sie müssen erfüllt werden (πληρωθῶσιν), geradeso wie auch vor dem ersten Kommen Jesu und der ersten Heidenpredigt die Zeit erfüllt sein mußte (Mark. 1, 15. Gal. 4, 4. Eph. 1, 10. 1 Tim. 2, 6). Die Heidenzeiten sind voll, wenn durch beides: die Ausreifung des Guten wie des Bösen und die Reichspredigt in der ganzen Welt das Ziel dieses Äon erreicht und die Welt für das Gericht wie für die Reichsvollendung reif geworden ist [1]).

Auf eine Spezialexegese der eschatologischen Reden Jesu, auf die durch dieselben hindurchgehende Ineinanderflechtung von Typus und Antitypus, Judäas Gericht und Endgericht, auf die zusammenhängende Symptomenentwickelung des Kommens Christi bis zum Endgericht weiter einzugehen, würde uns von dem Hauptgegenstande unserer Untersuchung zu weit abführen; wohl aber ist es geboten, noch einen Blick auf diejenigen Herrenworte zu werfen, welche den Eintritt der Endkatastrophe noch vor das Ableben der gegenwärtigen Generation zu legen scheinen: Mark. 9, 1. Matth. 16, 28. Luk. 9, 27. Abgesehen davon, daß Jesus nicht müde wird, die genauere Zeitbestimmung der mit seiner Parusie verbundenen Gerichtsvollziehung und Reichsvollendung als das Majestätsgeheimnis des Vaters zu bezeichnen (Mark. 13, 32 u. s. w.) und daß er sich in einen Widerspruch mit dieser Erklärung gesetzt haben würde, wenn die citierten Aussprüche eine solche Zeitbestimmung dennoch ent-

1) Nach Kol. 1, 6, 23 (Röm. 10, 18 hat nach dem citierten Psalmtext einen andern Sinn), wo die Reichspredigt in aller Welt als zur Apostelzeit bereits geschehen behauptet wird, scheinen allerdings die Heidenzeiten als ein kürzerer Termin aufgefaßt zu sein. Es läßt sich nicht leugnen, daß der Begriff: „ganze Welt“ hier wie ähnlich in Röm. 1, 8 in rhetorischem Sinne gebraucht ist, obgleich die relativ weite Ausdehnung der apostolischen Mission (vgl. Akt. 17, 6. Röm. 15, 19) diese Rhetorik einigermaßen rechtfertigt. Wir wollen uns nicht auf die gekünstelte apologetische Ausflucht berufen, daß eine missionarische Weltpredigt zur Zeit der Apostel eine typische Wahrheit enthalte; bestreiten vielmehr angesichts des Zusammenhanges unserer ganzen Beweisführung, daß die angeführte Stelle als authentische Auslegung des Sinnes zu betrachten sei, welchen Jesus mit dem Begriff „ganze Welt“ und „Heidenzeiten“ verbunden hat.

hielten, so bieten diese Aussprüche selbst wenigstens einigen Anhalt für eine unterschiedene Auffassung des Kommens.

Allerdings ist bei allen drei Evangelisten mit ganz geringer Textabweichung unmittelbar vor den betreffenden Stellen die Rede von einem „Kommen in der Herrlichkeit des Vaters mit den heiligen Engeln", aber bei der sich dann anschließenden „Etlichen der jetzt Lebenden" gegebenen Verheißung ändern alle drei den vorher gebrauchten Ausdruck. Markus redet dann von dem „Kommen des Reiches Gottes in Kraft" und Matthäus und Lukas vom „Kommen des Menschensohnes in seinem Reich" bzw. dem Sehen „des Reichs Gottes". Wir leugnen nicht, daß auch bei dieser Unterscheidung immer noch ein Rest von Schwierigkeit bleibt, aber wir haben in ihr eine Bürgschaft dafür, daß Jesus bezüglich seiner Parusie sich sehr vorsichtig ausgedrückt haben muß, und daß die Untermischung der Katastrophen schwerlich auf ihn selbst zurückgeführt werden kann. Es ist unverkennbar, daß er den Begriff seines Kommens nicht bloß in dem engeren Sinne seiner persönlichen und sichtbaren Wiederkunft zum Weltgericht und zur endlichen Reichsvollendung gefaßt haben kann, sondern ihn auch in weiterem Sinne einer unpersönlichen, unsichtbaren Gerichts- und Herrlichkeitsmanifestation gebraucht haben muß, die mit der über das israelitische Volk hereinbrechenden Katastrophe beginnt und durch die ganze Kirchenzeit bis hin zum Endgericht sich fortsetzt. Jesus heißt daher auch der Kommende (ὁ ἐρχόμενος, Apok. 1, 8; vgl. Ebr. 10, 37: ὁ ἐρχόμενος ἥξει). In diesem letzteren Sinne dürfte auch die etlichen seiner Zeitgenossen gegebene Zusage zu verstehen sein, daß sie das Kommen des Reichs in Kraft noch sehen würden. Die Zerstörung Jerusalems, deren eminent reichsgeschichtliche Bedeutung nicht hoch genug angeschlagen werden kann, ist ein nächstes vorbildliches Kommen des Herrn, ein typisches Weltgericht, eine Kraftmanifestation voll Bürgschaft und Unterpfand der Endparusie auch für diejenigen, welche sie nicht erleben.

Nun nur noch eine Bemerkung, mit der wir diesen verwickelten Gegenstand abschließen wollen. Es wird gesagt, die so häufigen und nachdrucksvollen Ermahnungen Jesu zur stetigen Wachsamkeit und Bereitschaft auf sein Kommen seien nur natürlich, wenn sie auf der Voraussetzung beruhten, „daß seine Hörer im großen und ganzen noch erleben werden, wovon er sprach". In dieser Voraussetzung allein „habe alle Gewalt des Trostes und der Ermahnung gelegen" (Weiß II, 306). Wir antworten darauf mit Beck (Christl. Glaubenslehre II, 684): „Die Zukunft des Herrn ist nicht bloß ein äußerlich chronologisches Datum, das man herrechnet oder wegrechnet und das, wenn man es nicht in seiner letzten Form erlebt, wegfällt,

sondern sie soll das innere, dem Geiste unveränderlich nahe Herzensdatum sein, in welchem der Glaube jederzeit leben muß und als Glaube lebt, wenn er die Erscheinung des Herrn lieb hat". „Die also dieses Datum als tägliches Herzensdatum festhalten in ihrer Lebenszeit, es festhalten, als die schon in diese Zeit, Geschichte und Menschenleben hereinwirkende Ewigkeit, als die unzweifelhafte Vollendung alles Guten und Aufhebung alles Bösen, die fassen die Zeit in ihrer innersten Wahrheit und in ihrem höchsten unverrückbaren Ziel, die gehen ewig nicht irre. Sie stehen über der Zeit in der Ewigkeit, sie sind eben daher treue und kluge Knechte; dagegen die es vernachlässigen, sind ebenso unklug, als sie untreu sind"... „Gerade die chronologische Unbestimmtheit der Zukunft Christi (wie die des Todestages) ist für die einzelnen geeignet, ein Prüfstein zu sein für die Wachsamkeit und wahre Glaubenstreue." „Deshalb irren, wenn auch chronologisch so doch reell die niemals, die zu ihrer Zeit auf den kommenden Herrn warten, eben damit seinem Befehl nachkommen und der Erreichung ihres Zieles sicher sind." Geistesworte voller Weisheit, welche beides verstehen machen: die Ermahnungen Jesu zur jederzeitigen Erwartung seiner Wiederkunft und der allzeitigen Bereitschaft auf sie, wie die lebendige Hoffnung gerade seiner ersten Jünger auf die Nähe der Parusie.

Es erübrigt nun nur noch die Beleuchtung zweier wichtiger Aussagen Jesu betreffs seiner Stellung zu Israel, um die Einwendungen zu erledigen, welche gegen eine von Jesus ins Auge gefaßte Heidenmission geltend gemacht werden, nämlich sein bei der ersten Jüngeraussendung gegebenes Verbot: „Gehet nicht auf der Heiden Straße und ziehet nicht in der Samariter Städte, sondern gehet hin zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel" (Matth. 10, 5 f.) und die abweisende Antwort auf die Bitte der Kananäerin: „Ich bin nicht gesandt, denn nur zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel" (Matth. 15, 24).

Was zuerst jenes Verbot betrifft, so erhellt schon daraus seine nur vorübergehende Bedeutung, daß Jesus ja selbst in die Städte der Samariter gegangen ist und gerade Samaria als ein zur Ernte weißes Feld bezeichnet hat (Joh. 4, 35). Auch Weiß betrachtet die erste Predigtreise der Apostel nur als eine „höchstens nach Wochen zählende" und verzichtet darauf, das gegebene Verbot: „auf der Heiden Straße zu gehen", zu verallgemeinern (II, 124).

Es wäre nicht nur gegen alle erzieherische Weisheit gewesen, hätte Jesus seine für heidenmissionarische Gedanken oder gar Aufträge damals noch wenig reifen Jünger zu Nichtisraeliten gesendet [1]), er hätte damit auch den heilsgeschichtlichen Weg verlassen. Erst galt es, alles daranzusetzen, um das Volk der Verheißung zu gewinnen, darum blieb es auch für die Apostel zunächst die Losung: „anzufangen in Jerusalem und durch ganz Judäa". Das in der ersten Missionsinstruktion gegebene Verbot ist nur ein heilspädagogisches; es ist kein absolutes Nicht, sondern nur ein Noch-nicht, Jetzt-nicht. Die damalige apostolische Reisepredigt war eine ganz kasuelle [2]), sie hatte für jetzt keinen anderen Zweck, als der Predigt Jesu in „all' den Städten und Örtern, da er wollte hinkommen" (Luk. 10, 1), den Weg zu bereiten und das jüdische Land möglichst schnell mit der Botschaft zu erfüllen: „das Himmelreich ist nahe herbeigekommen" (Matth. 10, 7). Wir stimmen mit Weiß (II, 521) allerdings darin überein, daß die in Vers 18 enthaltene weissagende Hinweisung auf die Heidenmission [nicht auf Diasporamission] der späteren eschatologischen Rede (Mark. 13, 9—11. vgl. Matth. 24, 9. Luk. 21, 12) entnommen und in Matth. 10 verfrüht gebracht ist, aber jedenfalls ist diese Reminiscenz ein durchschlagender Beweis, daß die Beschränkung der ersten Sendung auf Israel als eine absolute von den Jüngern nicht aufgefaßt worden ist.

Auch die auf den ersten Blick sehr überraschende Motivierung der Abweisung der Bitte der Kananäerin begreift sich unschwer durch die heilsgeschichtliche Aufgabe Jesu. Wir brauchen kein Wort zu verlieren über die textwidrigen Auffassungen der betreffenden Stelle, daß Jesus nur den Glauben der Bittstellerin habe prüfen bzw. hervorlocken wollen u. s. w.; er lehnte die Bitte ab, weil die

---

1) Man hat spöttisch gefragt, ob denn die Jünger so arg darauf ausgewesen seien, auf der Heiden Straße zu ziehen, daß Jesus es ihnen ausdrücklich habe verbieten müssen. Lassen wir den Spott auf sich beruhen; es erscheint uns als gar nicht unmöglich, zumal wenn Matth. 8, 11ff. und vielleicht Joh. 4, 35 voraufgegangen ist, daß die Jünger Äußerungen des Meisters vernommen haben, die ihnen den Gedanken nahe legten, auch Samaritern und Heiden unter Israel oder an den Grenzgebieten die gute Botschaft zu bringen, und daß dies Jesum veranlaßte, ihnen zu sagen: für jetzt haltet euch lediglich an Israel.

2) Beiläufig bemerkt, hat daher auch die Anweisung, weder Geld noch zwei Röcke u. s. w. mitzunehmen, für die heidenmissionarischen Reisen keine dem buchstäblichen Sinne nach bleibende Bedeutung.

klare Erkenntnis der göttlichen Heilsökonomie ihn gewiß gemacht hatte, daß sein persönlicher Beruf ihn zunächst nicht an die Heiden, sondern an Israel wies. Dies allein ist der Schlüssel zu dem Rätsel seines scheinbar harten Verhaltens gegen das flehende Weib. Durch die Erklärung: „Ich bin gesandt" bezeugt Jesus seine Gebundenheit an des Vaters Auftrag. Es bedarf gar nicht der Erwägung, daß er sich das Herz seines ihm so schon nicht besonders geneigten Volkes vollends und mit einem gewissen Scheine des Rechts verschlossen hätte, wenn er seine messianische Thätigkeit auf die Heiden ausdehnte; Jesus weiß sich als der Erfüller der Israel gegebenen Verheißung, als ein „Diener der Beschneidung" (Röm. 15, 8) durch die von dem Vater geordnete Heilsökonomie mit seiner Thätigkeit zunächst auf das Volk der Wahl angewiesen. Für seine Person hält er, so lange er im Fleische wandelt, an dieser Beschränkung als einer göttlichen Instruktion fest. Aber so unwidersprechlich das ist, so falsch wäre es, daraus zu folgern: Jesus habe während seines Erdenlebens überhaupt nicht an Heidenmissionsthätigkeit gedacht [1]).

Daß die Zurückweisung des kananäischen Weibes keine absolute Ausschließung der Heiden bedeutete, erhellt aus der Gewährung, welche ihrer Bitte zuletzt zuteil wurde. Es ist nicht „eine schöne Inkonsequenz" (Hase), der sich Jesus dadurch schuldig macht, sondern die Erkenntnis, daß im vorliegenden Falle schon jetzt der Vater ihm eine Ausnahme gestatte. „In ihrer Demut erkennt nämlich das Weib die Prärogative Israels voll und ganz an (Mark. 7, 29). Ebenso geist- wie glaubensvoll führt sie das Bild, das Jesus gebraucht hat, weiter und weiß ihm eine überraschende Wendung zu

---

1) Um ein etwaiges Mißverständnis zu verhüten, bemerke ich, daß Weiß von der Abweisung der Kananäerin keinen Gebrauch macht, um diese von ihm vertretene Anschauung zu begründen. Er schließt vielmehr seine uns sympathische Besprechung dieser Geschichte mit den Worten: „Bedeutungsvoll war und blieb dieses Begegnis gerade in Jesu gegenwärtiger Situation. Kürzlich noch hatte er bei der Heilung der Blinden in Bethsaida seinen Entschluß kundgegeben, seine Heilswirksamkeit in Israel als solche abzubrechen (S. 238). Eben noch hatte er von göttlicher Erwählung geredet, die von Israel ab- und den Heiden sich zuwenden könne (S. 249). Und hier hatte er kaum den Boden des Heidenlandes betreten, wo er erst recht keine Heilswirksamkeit suchte, so führte der Vater im Himmel ihm ein heidnisches Weib zu, das er zum Gefäß seiner Gnade sich erwählt hatte. Welche Perspektive öffnete das vor seinen Blicken in eben dem Augenblicke, wo sein Volk sich ihm zu versagen schien, wo seine Vaterstadt ihn verwiesen hatte" (II, 255).

geben. Hatte der Herr den Vorrang Israels vorausgesetzt, so hatte er auch den Heiden (indem er sie mit Haushündchen verglich) ein Hausrecht eingeräumt. Leer gehen auch die Hündlein nicht aus, gütig gewährt man ihnen, was abfällt vom Überfluß, und demütig und dankbar begnügen sie sich damit. Mehr will das Weib nicht" [1]. Diese Demut und dieses Vertrauen überwindet Jesum, daß er nicht auf seinem Grundsatz besteht, da die Voraussetzung dafür nicht mehr vorhanden.

So wird die Erhörung zu einer Korrektur des ursprünglichen Abweisungsmotives insofern, als sie das Mißverständnis beseitigt, die Heiden seien definitiv von dem messianischen Heile ausgeschlossen, und zu einer Weissagung, daß sie durch den Glauben Abrahams Kinder werden. Die evangelische Geschichte hat uns noch einen anderen Fall aufbewahrt, in welchem Jesus einem Heiden um seines außerordentlichen Glaubens willen Hilfe gewährt, nämlich die Heilung eines Knechts des Hauptmanns zu Kapernaum (Matth. 8, 5 ff. Luk. 7, 1 ff.). Jesus äußerte in diesem Falle keine Bedenken, wohl weil der Hauptmann ein Proselyt, jedenfalls ein Judenfreund war, für welchen die jüdischen Ältesten selbst baten. Charakteristischerweise benutzt er gerade diese Gelegenheit, um vor den Juden die künftige Aufnahme der Heiden in die Gemeinschaft mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu bezeugen (Matth. 8, 11). Um die Geschichte des kananäischen Weibes richtig aufzufassen, muß man sich dieses selbe Zeugnis als ihr Schlußwort denken. Nach Mark. 7, 27 erklärt Jesus der Kananäerin: „laß zuvor die Kinder satt werden". Da haben wir wieder das heilsgeschichtliche: „den Juden zuerst"; damals war nur für die Heiden die Stunde noch nicht gekommen.

Wann kam diese Stunde? Auch darüber läßt es der Herr an Aufschluß nicht fehlen. In den letzten Tagen seines Erdenlebens, vielleicht am Tage seines Einzuges in Jerusalem, begehrten ihn „etliche Hellenen" zu sehen, „die hinaufgekommen waren, daß sie anbeteten auf das Fest". Vermutlich waren es Proselyten, vielleicht eigentliche Griechen, jedenfalls heidnische Festgäste. Auf ihr Begehren antwortete Jesus: „die Zeit ist gekommen, daß des Menschen Sohn verkläret werde. Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, es sei denn, daß das Weizenkorn in die Erde falle und ersterbe, so bleibt es allein; wo es aber erstirbt, so bringt es

1) Christliche Welt, 1892, Nr. 12.

viele Früchte." Und „wenn ich erhöhet werde von der Erde, so will ich sie alle zu mir ziehen" (Joh. 12, 20—25. 32.). Das ist das Schlüsselwort zu dem Rätsel der Beschränkung der persönlichen Thätigkeit Jesu auf Israel und der Hinausschiebung des direkten Sendungsauftrages auf die Zeit nach seiner Auferstehung.

In dem Wunsche der Griechen erblickt Jesus ein Zeichen, daß die Zeit seiner Verklärung gekommen sei, und diese Verklärung fällt ihm zusammen mit der Entbindung der in ihm liegenden Lebenskräfte auch für die Heidenwelt. Jetzt geschieht das Jonaszeichen, auf das er Israel verwiesen hatte. In der Erde Schoß durchbricht das Weizenkorn seine jüdische Schale und erschließt sich sein Leben für die gesamte Menschheit. Der auferstandene und erhöhte Christus wird der Weltmissionar. „Hoch erhoben über die Todesschauer schaute Jesus hinaus in die Zukunft, wo er in seinem scheinbaren Untergange den herrlichsten Sieg über Welt und Teufel feiern, wo er, zu Gott erhöht und an keine irdischen Schranken mehr gebunden, die ganze Menschheit an sein Heilandsherz ziehen werde" (Weiß II, 454 [1]). Das dem Naturleben entnommene Gleichnis vom ersterbenden Weizenkorn ist, in die Sprache des Alten Testaments übersetzt, nichts anderes, als die dem Knechte Gottes gegebene Verheißung, daß er „Samen haben", „in die Länge leben" und „große Mengen zur Beute" erhalten soll, nachdem er „sein Leben zum Schuldopfer gegeben hat" (Jes. 53, 10—12, vgl. Mark. 10, 45. Matth. 20, 28. Joh. 11, 52). Im Reiche Gottes hat alles seine Zeit; die „Zeiten der Heiden" beginnen erst mit der Vollendung des Erlösungswerkes Jesu durch seinen Tod und seine Erhöhung [2]). Nach Karfreitag,

1) Mit dieser Auffassung scheint uns aber die schon an sich selbst unhaltbare Behauptung von Weiß, daß Jesus an der Möglichkeit einer infolge seiner Erhöhung eintretenden Bekehrung Israels als Volks bis zuletzt festgehalten und an dieselbe die Gewinnung der Heiden gebunden sich gedacht habe, unvereinbar.

2) Luk. 12, 49. 50 findet sich derselbe Gedanke. Jesus weiß sich dazu berufen, ein Feuer anzuzünden, das nicht bloß das jüdische Land, sondern die Erde ergreifen wird; aber Voraussetzung dieser universalen Bewegung ist die Vollendung seiner eignen Leidenstaufe.

Ostern und Himmelfahrt will er sie alle zu sich ziehen. Mit diesem „Ziehen" tritt der Universalismus des Heils in das Stadium seiner Realisierung. Als Gedanke, als Weissagung, wenn man will als Theorie, durchzieht dieser Universalismus die ganze Jesuslehre, jetzt wird er Praxis. Die aus heilspädagogischen Gründen der Wirksamkeit Jesu gesetzt gewesene Schranke fällt mit dem Versöhnungstode und der königlichen Erhöhung; jetzt tritt die Sendung Jesu als Sendung an die ganze Welt in Kraft. Darum kann jetzt auch der direkte Sendungsauftrag folgen [1]).

Wir sehen: hier ist alles weislich geordnet; Jesus handelt als der Meister vom Himmel. Aus der Enge in die Weite, das ist im Anschluß an die heilsgeschichtliche Führung des Vaters seine reichsgöttliche Pädagogie. Ganz das Organ Gottes verwirklicht er das Heil zunächst in der bescheidensten Sphäre; aus dem „heiligen Samen" in Israel sammelt und erzieht er sich seine Organe, und erst als alles vollendet ist und er als Sieger über Sünde, Tod und Teufel die Erde verläßt, legt er in die Hand dieser Organe den königlichen Befehl zur Welteroberung. Im demütigen Gehorsam hat Jesus seine Wirksamkeit auf den kleinen Kreis Israels beschränkt und sich begnügt mit der Arbeit des Säemanns; nun er zum Vater geht, stellt er seinen Jüngern Kraftwirkungen aus der Höhe in Aussicht, welche sie befähigen, größere Werke zu thun, denn er selbst gethan (Joh. 14, 12), und zu diesen „größeren Werken" gehört die wirkungsvolle Reichspredigt über die Grenzen Israels hinaus in der ganzen Welt.

3) So war der direkte Sendungsauftrag wohl vorbereitet; eine organisch gereifte Frucht, die alle natürlichen Wachstumsstadien durchlaufen hat. Einmütig berichtet die evangelische Überlieferung, daß der Auferstandene seinen Aposteln die missionarische Reisepredigt behufs der Verkündigung

---

1) Die objektive Vollendung des Lebenswerkes Jesu gab auch den Jüngern erst die subjektive Befähigung, seine Zeugen und gar seine Zeugen bis an die Grenzen der Erde zu werden. Vgl. Kähler, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus (Leipzig 1892), S. 21.

des Evangelii unter allen Völkern der Erde in der Form eines königlichen Befehls zur Pflicht gemacht hat. Sämtliche geschichtliche Quellen des Neuen Testaments bringen diesen Befehl.

Matthäus (28, 18—20):

„Und Jesus trat zu ihnen, redete mit ihnen und sprach: ‚Gegeben ist mir alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Gehet hin und machet zu meinen Jüngern alle Völker, indem ihr sie taufet auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, und sie lehret alles halten, was ich euch geboten habe. Und siehe ich bin mit euch alle Tage bis zum Ende der Welt.‘“

Markus (16, 15) [1]):

„Und er sprach zu ihnen: ‚Gehet hin in die ganze Welt und prediget das Evangelium aller Kreatur.‘“

Lukas (24, 46—48):

„Und er sprach zu ihnen: ‚Also ist es geschrieben, daß Christus litt und am dritten Tage von den Toten auferstand und daß gepredigt wird in seinem Namen Buße zur Vergebung der Sünden in alle Völker hinein mit dem Anfang in Jerusalem. Ihr sollt des Zeugen sein.‘“

Johannes (20, 21, vgl. 17, 18):

„Und er sprach abermals zu ihnen: ‚Friede sei mit euch. Gleichwie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch.‘“

Apostelgeschichte (1, 8):

„Ihr werdet die Kraft des auf euch kommenden heiligen Geistes empfangen und meine Zeugen sein zu Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis an das Ende der Erde.“

Da uns die Auferstehung des gekreuzigten Jesu eine objektive geschichtliche Thatsache und die Erscheinungen des aus dem

1) Gegen die Authentie der Markusstelle sprechen allerdings schwerwiegende textkritische Bedenken, da der ganze Schluß des 16. Kapitels (9—20) in den besten Handschriften fehlt. Enthält aber der ursprüngliche Markus den Missionsbefehl nicht, so ist es um so unwahrscheinlicher, daß er die missionarische Evangeliumspredigt durch die ganze Welt in 14, 9 bzw. 13, 10 eingetragen haben soll.

Grabe Auferstandenen vor seinen Jüngern nicht subjektive Visionen sind, so gelten uns auch die Reden des Auferstandenen wirklich als Reden Jesu, speziell der Sendungsauftrag. Die Harmonie der evangelischen Urkunden in der Überlieferung dieses Auftrages setzt uns seine Jesusautorität außer Zweifel. Wo hätte auch sonst ein solches königliches Wort herkommen sollen, daß schon durch seine einzigartige Großartigkeit wie durch seine inhaltsvolle Kürze [1]) den Meister vom Himmel verrät! Im eminenten Sinne gilt von dem majestätischen Missionsbefehle: so hat nie ein Mensch geredet. Aus dem judenchristlichen Kreise kann er unmöglich stammen und zwar um so unmöglicher, als man annimmt, daß Jesus während seines Erdenlebens an Heidenmission noch nicht gedacht habe. Und er muß dagewesen sein, ehe eine heidenchristliche Richtung sich geltend machte, weil die Entstehung derselben sonst unerklärlich bleibt. Den Ursprung des Missionsbefehls auf Paulinischen Einfluß zurückzuführen, heißt die Folge an die Stelle der Ursache setzen. Die ganze Erscheinung des Paulus würde geradezu in der Luft schweben ohne die Voraussetzung des allgemeinen Sendungsauftrages.

Allerdings ist es auf den ersten Blick befremdend, daß weder die Urapostel noch der „Apostel der Heiden“ auf diesen Auftrag sich berufen. Petrus verteidigt die Taufe des Kornelius durch besondere Offenbarung und Führung Gottes (Akt. 15, 7 ff.), und Paulus stützt sich für seine heidenmissionarische Thätigkeit auf einen ihm speziell gegebenen Sendungsauftrag (Akt. 22, 21; 26, 17 f. Gal. 1, 16. Eph. 3, 8 u. s. w.). Allein abgesehen davon, daß in beiden Fällen der Spezialberufung die Beweiskraft gemangelt haben würde, wenn sie eine abrupte gewesen wäre, und sie nur verständlich wird unter der Voraussetzung, daß das Recht der Heidenaufnahme in die

1) Der Missionsbefehl ist nicht bloß missionarische Mobilmachungsordre, sondern zugleich Missionsinstruktion, eine Missionsmethodik in großen Zügen, Anweisung zur und Einweisung in die praktische Missionsarbeit, ganz nach der Art des Meisters vom Himmel, der immer in wenigen Worten viel zu sagen weiß. Unter diesem Gesichtspunkte werden wir den Sendungsauftrag wie überhaupt die Missionsworte Jesu erst in der 3. Abteilung unserer Missionslehre besprechen; in dieser 1. Abteilung verwerten wir sie nur, sofern sie die Sendung begründen.

christliche Kirche bzw. der Heidenpredigt im Prinzip bereits entschieden war, so lag für die apostolische Kontroversfrage gar kein Grund vor, den allgemeinen Missionsbefehl als Verteidigungsmotiv geltend zu machen. Dieser Befehl hat als ein hoher Artikel göttlicher Majestät, um welchen kein Streit war, sämtlichen Aposteln außer Frage gestanden. Nicht darum drehte sich die Kontroverse, ob die Heiden überhaupt in die Jüngerschaft Jesu aufgenommen werden dürften oder nicht, sondern ob die aufgenommenen beschnitten werden müßten [1]) (Akt. 15, 1. 5. 9—11. 16—20. Gal. 2, 3—5). Hätte die erste Frage nicht als im Prinzip erledigt gegolten, so würden die Judenchristen sich auf das in der ersten Missionsinstruktion enthaltene Verbot: nicht auf der Heiden Straße zu gehen, berufen und die Aufnahme von Nichtisraeliten in die Glaubensgemeinschaft der Jesusjünger überhaupt abgelehnt haben. Da das nicht geschieht, so muß bei der eminent prinzipiellen Bedeutung dieser Frage angenommen werden, daß eine Entscheidung bereits getroffen war und zwar durch eine Autorität, vor der sich alle beugten. Diese autoritätsvolle Entscheidung, die als eine allgemein bekannte und anerkannte vorausgesetzt werden muß, kann aber keine andere gewesen sein als der Missionsbefehl. Dagegen hatte Jesus sich nicht ausdrücklich darüber erklärt, ob die in seine Jüngerschaft aufzunehmenden Heiden noch an das „Gesetz Mosis" gebunden bzw. ob sie beschnitten werden sollten, und diese Frage, deren immense Bedeutung für die apostolische Zeit und deren ganze Schwierigkeit wir uns heute kaum recht vorstellig machen können [2]), ging wie ein Sturm durch die apostolische Zeit. Nicht durch die Berufung auf den Missionsbefehl, sondern durch die sieghafte Begründung der evangelischen Freiheit, welche in der Gerechtigkeit allein durch den Glauben wurzelt, mußte sie entschieden werden und wurde sie entschieden.

Aber, wendet man weiter ein, wenn der Missionsbefehl vor Paulus da war, wie kommt es, daß die Urapostel ihm nicht sofort gehorsam waren? Nun, abgesehen davon, daß der Nichtgehorsam gegen ein Verbot doch nicht ein Beweis für die Nichtexistenz des Gebotes ist, waren denn die ersten Jünger nicht wirklich gehorsam?

---

1) So auch Weiß II, 634.

2) Bei gewissen Streitfragen in der heutigen missionarischen Praxis, welche die Vereinbarkeit oder Nichtvereinbarkeit heidnisch-nationaler Sitten und Gebräuche mit dem Christentum betreffen, können wir jene Schwierigkeit einigermaßen ahnen. In unserer 3. Abteilung werden wir darauf zurückkommen.

Wird nicht in Samaria und Antiochien das Evangelium vom Reich gepredigt und eine „große Zahl“ von Nichtisraeliten durch das neutestamentliche Bundeszeichen der Taufe in die Gemeinde Jesu aufgenommen (Akt. 8, 4ff.; 11, 20—23)? Allerdings sind nicht die Apostel selbst die Missionare, aber es kommt ihnen doch nicht nur nicht in den Sinn, diese Überschreitung der Grenzen Israels zu tadeln, sondern sie billigen, was geschehen ist. Daß sie sich durch Visitatoren erst überzeugen, war ihre oberhirtliche Pflicht um so mehr, da mit der Herführung dieser Erstlinge aus „dem anderen Stalle“ die große und für die Zukunft des Gottesreichs so bedeutungsvolle Wendung vom jüdischen Partikularismus zum christlichen Universalismus beginnt. Von Anfang an hat dem Führer der Urapostel die Anteilnahme der Heiden an dem messianischen Heil außer Zweifel gestanden, nur das πρῶτον der Juden hat er geltend gemacht (Akt. 3, 25 f.). Wenn Petrus und seine apostolischen Kollegen dieser prinzipiellen Erkenntnis nicht sofort praktische Folgen gegeben haben durch die Unternehmung von Missionsreisen über die Grenzen des jüdischen Landes hinaus, so glaubten sie ganz im Sinne des Meisters zu handeln, der ihnen befohlen hatte, „anzufangen in Jerusalem und in ganz Judäa“. Das sofortige Hinausgehen in alle Welt hat ihnen Jesus thatsächlich nicht zur Pflicht gemacht. Vielleicht haben sie den Anfang in Jerusalem zu lang ausgedehnt; die himmlische Oberleitung sorgte darum dafür, daß ein Wind entstand, der den Samen in die Ferne trug und der das Signal gab, daß jetzt die Zeit auch zur heidenmissionarischen Reisepredigt gekommen sei. Wenn Petrus einer besonderen göttlichen Führung bedarf, um in das heidnische Haus des Kornelius zu gehen und ihm samt den Seinen die Taufe zu erteilen, so ist das kein Zeugnis gegen das Vorhandensein des Missionsbefehls, sondern eine Auslegung desselben dahin, daß das jüdische Zeremonialgesetz nicht hindernd seiner Ausführung im Wege stehe.

Die Schwierigkeiten, welche mit der praktischen Ausführung des Sendungsauftrages verbunden waren, scheinen seitens der theologischen Kritiker viel zu wenig gewürdigt zu werden. Welche Fülle von Einwänden werden noch heute, wo wir doch inmitten einer nach Hunderten von Millionen zählenden Christenheit leben, die aus lauter Heidenchristen besteht, gegen die Heidenmission geltend gemacht und zwar nicht bloß in religiös indifferenten oder feindlichen, sondern selbst in kirchlichen Kreisen! Und wie viel apologetische Überredungskunst muß man aufwenden, wie viel weltgeschichtliche Führungen Gottes, wie viel immer neuere äußere und innere Antriebe müssen geschehen, ehe diese Einwendungen, Vorurteile, Trägheiten

überwunden werden! Welche die Heidenmission aufhaltende, einschränkende, schwächende Macht übt noch am Ende des 19. Jahrhunderts, das Gott doch so sichtlich zu einer großen Missionszeit gemacht hat, das „anfangen zu Jerusalem“, d. h. die Hinweisung auf die Bedürfnisse der heimatlichen Kirche! Und wir haben doch eine neunzehnhundertjährige Missionsgeschichte hinter uns, sind selbst Christen aus den Heiden und über die prinzipielle Bedeutung der Missionsfrage vollkommen verständigt.

Wie ganz anders war die Situation zur apostolischen Zeit. Damals war es ein ganz neuer und überraschender Gedanke, daß das in Jesus verwirklichte Heil für alle Menschen da und das Christentum die allgemeine Religion sei für alle Völker der Erde. Selbst dem jüdischen Volke war trotz aller prophetischen Weissagungen auf ein göttliches Universalreich seine Religion eine Art chinesischer Mauer geworden, welche es von den übrigen Nationen trennte, und das trennende Zeremonialgesetz galt ihm als sein köstlichster religiöser Schatz. In den jüdisch-partikularistischen Vorurteilen waren auch die Apostel aufgewachsen und selbst der Unterricht Jesu hatte nicht vermocht, sie ganz von diesen Fesseln loszulösen. Es ging noch weiter über ihr Verständnis, als der Meister nun gar verlangte, die von den Testamenten der Verheißung fremden Heiden nicht bloß, wenn sie kommen, als seine Jünger anzunehmen, sondern direkt das Heil ihnen anzubieten, ja sie aufzusuchen, zu ihnen in alle Welt zu gehen. Dieser allgemeine Sendungsauftrag war ihnen etwas bis dahin völlig Unerhörtes, obgleich sie lange genug auf ihn vorbereitet waren. Wir vermögen uns heute gar nicht mehr in die Berge von Schwierigkeiten hineinzudenken, die sich da vor ihnen auftürmten. Wurde nicht die Israel gegebene Verheißung durchbrochen, nicht sein heiliges Gesetz verletzt? Wie konnten sie das Volk der Wahl verlassen und den Goijim sein Erbe übergeben? Hatten sie den Meister etwa nicht recht verstanden? „Anfangend in Jerusalem und durch Judäa“, das war ihnen unbedenklich und klar gewesen; was wunder, daß sie sich mit vollem Eifer zunächst an diese Aufgabe machten und in ihr verharrten. Es würde ebenso unpsychologisch wie allen Naturgesetzen geschichtlicher Entwickelung widersprechend gewesen sein, wenn es ohne besondere Ereignisse und Geistesantriebe weiter gegangen wäre. Statt an diesen Spezialführungen also Anstoß zu nehmen, muß sie jeder natürlich finden, der ein Verständnis hat für das Außerordentliche der neuen Situation für Israeliten. Der Missionsbefehl Jesu ist zu groß, als daß selbst Leute wie Petrus ohne Weiterhilfe des in alle Wahrheit leitenden Geistes den Mut gewannen, mit ihm praktischen, vollen Ernst zu machen. Ein Auftrag, der seines gleichen nicht hat unter

allen je aus einem menschlichen Munde gekommenen Befehlen und der den Beginn einer neuen Weltgeschichte inauguriert, muß Stadien einer langsamen Ausführungsentwickelung durchlaufen haben; mit einem Sprunge realisieren sich solche weltbewegende Gedanken niemals. Wie die die Gläubigen zerstreuenden Verfolgungen in Jerusalem und die Petrusvision (Akt. 10), so bilden auch die außerordentliche Berufung des Paulus mit ihrer Spezialbestimmung für die Heiden, die erste eigentliche Heidenbotenabordnung zu Antiochien, das Apostelkonzil und zuletzt die Zerstörung Jerusalems solche naturnotwendige Stadien [1]). Die Hypothesen der kritischen Theologie, so viel sie sich auch auf ihre vermeintliche natürliche Entwickelung zugute thun, konstruieren eine unnatürliche Stubengelehrtengeschichte, die so fern davon ist, das große Rätsel des Ursprungs der Heidenmission und ihrer geschichtlichen Entwickelungsstadien wirklich zu lösen, daß sie es vielmehr erst recht dunkel machen. Es giebt nur eine Lösung, die alles natürlich erklärt, das ist der auf die Autorität des Auferstandenen gegründete und unter seiner Leitung Schritt für Schritt zur vollen Ausführung gebrachte Sendungsauftrag.

Nun nur noch wenige Worte über den Inhalt dieses Auftrags. Das Charakteristische desselben liegt, den vorbereitenden Missionsworten gegenüber, weder darin, daß Jesus die ganze Welt als sein Reichsgebiet bezeichnet, noch darin, daß er durch Predigt allen Völkern sein Heil will darbieten lassen, denn beides hat er schon vorher genugsam bezeugt; es liegt vielmehr darin, daß er jetzt die **Sendung** nicht nur klar ausspricht, sondern sie zu einem Befehle macht. Er gründet diesen Sendungsbefehl auf ein vierfaches: auf die Allgewalt, die ihm gegeben ist im Himmel und auf Erden; auf die Schrift, die erfüllt werden muß; auf die in seiner eigenen Sendung liegende Autorisation und auf die treibende Kraft des verheißenen heiligen Geistes. Durch den Sendungsauftrag ist der Charakter des Christentums als Missionsreligion und durch die Begründung des Sendungsauftrags die Mission als göttliche Institution legitimiert. Angesichts der Größe der Aufgabe, der Menge der Widerstände,

1) Beiläufig bemerkt, sind auch alle diese nüchternen Erwägungen starke Beweise für die Geschichtlichkeit der Apostelgeschichte.

der Unzulänglichkeit der menschlichen Kraft garantiert endlich eine Verheißung den Sieg: „Und siehe Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende".

Zwölftes Kapitel.
Die Missionstheologie des Paulus.

Die gesamte Heilslehre des „Apostels der Heiden" ist in so organischer Weise mit Missionsgedanken verflochten, daß man sie geradezu als eine Missionstheologie bezeichnen kann. Auch wenn wir noch ganz absehen von der Fülle missionspraktischer Grundsätze, die nicht bloß die in der Apostelgeschichte überlieferten Reden, sondern auch die Briefe des Paulus durchziehen, so steht die dogmatische Begründung der Mission so sehr im Mittelpunkte seines Evangeliums, daß sie selbst die Stellung einer Zentrallehre einnimmt. Wir wollen den Beweis dafür nicht auf dem dogmatischen Wege führen in der Weise, wie wir es in Kapitel 8 gethan, daß wir nämlich dem innerlichen Zusammenhange der Paulinischen Glaubenslehren nachgehen, sondern so, daß wir exegetisch den Gedankengang derjenigen Briefe des Apostels entwickeln, welche für seine Missionsbegründung klassisch sind, nämlich des Römer-, des Galater- und des Epheserbriefes.

Die Paulinischen Briefe sind sämtlich missionarische Sendschreiben, nicht bloß, weil sie von einem Missionar an Missionsgemeinden gerichtet sind, weil sie sich mit den Zuständen in Missionsgemeinden beschäftigen und theoretische und praktische Missionsfragen behandeln, sondern auch weil der Apostel der Heiden in ihnen sein Amt preist, legitimiert, begründet, und zwar sowohl als ein ihm persönlich anvertrautes wie als ein in der Gottesoffenbarung des Alten und Neuen Bundes sachlich fundiertes.

Jeder seiner Briefe ist voll missionarischer Beziehungen, nur daß diese Beziehungen in den verschiedenen Briefen nach verschiedenen Richtungen gehen und bald mehr persönlicher, praktischer, kasueller, bald mehr sachlicher, theoretischer, genereller Natur sind. Was die eigentliche Missionsbegründung betrifft, so kommen vornehmlich die drei genannten Briefe in Betracht.

Gerade dem zum Völkerapostel berufenen Paulus mußte es um so mehr ein Bedürfnis sein, sich mit dem ihm anvertrauten Missionsberufe, wie wir heute sagen, wissenschaftlich auseinanderzusetzen, als er durch und durch ein auf systematisches Denken veranlagter Mann war. Wohl genügte der empfangene Befehl dem Jünger Christi, um ihn gehorsam zu machen, aber für den Theologen bedurfte es auch eines dogmatischen und heilsgeschichtlichen Verständnisses desselben. Dieses theologische Verständnis sucht und findet der Apostel in dem inneren Lebenszusammenhange der Mission mit dem Grundbestande der evangelischen Heilswahrheit wie mit der geschichtlichen göttlichen Heilsveranstaltung. In den drei genannten Briefen giebt er nun unter verschiedenen Leitgesichtspunkten seine theologische Missionsbegründung, überall auf die Urgründe zurückgehend und im tiefsten Sinne prinzipiell argumentierend, im Römerbriefe am fundamentalsten und umfassendsten, wesentlich didaktisch ohne Polemik. Hier handelt es sich darum, ganz objektiv den Heilsuniversalismus des Christentums in seiner naturhaften Verwurzelung mit Heilslehre und Heilsgeschichte als die Grundlage und die Voraussetzung für die universale Heilspredigt zu gewinnen, das Evangelium Christi seiner Natur nach frei von jedem, jüdischen wie heidnischen, Partikularismus herauszustellen und so die neutestamentliche Bundesreligion als die Juden und Christen umfassende Weltreligion zu erweisen.

I. Der Römerbrief[1]). Paulus schreibt diesen Brief unter ausdrücklicher Berufung auf sein Heidenapostolat (1, 5. 14f. 11, 13; 15, 16; 16, 25f.). Auf Grund seiner Stellung als Völkerapostel fühlt er sich um so mehr verpflichtet, gerade mit der

1) Beck, Erklärung des Briefes Pauli an die Römer. Gütersloh 1884.

christlichen Gemeinde in der Welthauptstadt in eine briefliche Verbindung zu treten, als es ihm bisher nicht vergönnt war, Rom persönlich zu besuchen (1, 5—13). Sein Völkerapostolat macht ihn zu einem Schuldner an die heidnische Welt ohne Unterschied der Nationalitäten und der Kultur- und Bildungsstufen (1, 14). Dies missionarische Pflichtbewußtsein wurzelt nicht bloß in der Gewißheit seiner persönlichen Berufung zum Heidenapostel, sondern zugleich in der Erkenntnis, daß die Heilsoffenbarung Gottes in Christo den Charakter einer weltumfassenden Rettungsveranstaltung trägt. Denn das Evangelium, welches zu verkündigen er Auftrag empfangen hat, ist „Gotteskraft zur Rettung jedem, der glaubt, dem Juden zuerst und auch dem Griechen" (1, 16). Dieser kausale Zusammenhang der heidenapostolischen Dienstverpflichtung mit der Naturbeschaffenheit des Christusevangeliums ist zum vollen Verständnis des Römerbriefes von der prinzipiellsten Bedeutung.

Es ist ein Dreifaches, das Paulus von dem Evangelio aussagt: 1) daß es Kraft Gottes zum Heil; 2) daß diese rettende Gotteskraft seitens des Menschen an den Glauben gebunden, und 3) daß dieser Glaube die allgemeine Heilsbedingung für jeden ist — für den Juden und auch für den Heiden. Kraft Gottes ist das Evangelium, d. h. eine ihm immanente, von Gott ausgehende *δύναμις*, kein ohnmächtiges, sondern ein lebenschaffendes Wort voll Machtwirkung zur thatsächlichen Errettung. Und zwar zu einer umfassenden Errettung, nicht bloß nach der negativen Seite der Befreiung von Sündentod und Sündenstrafe, sondern auch nach der positiven Seite der Versetzung in ein neues Leben; *σωτηρία* ist Rettung von der Sünde durch Sündenvergebung und durch Begabung mit einem Leben der Wiedergeburt. Die Aneignung dieser *σωτηρία* geschieht durch den Glauben. Der Glaube ist die unerläßliche subjektive Bedingung der Aneignung des im Evangelio objektiv dargebotenen Heils; er ist das menschliche Organ für die Aufnahme der heilskräftigen Gottesgabe. Was ist der Glaube? Er ist das rezeptive Verhalten des Menschen, ein solcher innerer Vorgang, eine solche persönliche Gesinnung, welche das im Evangelio dargebotene Heil im Denken und Wollen ergreift, sich zueignet, ihm sich hingiebt und ihm gehorsam wird; er ist Überzeugung, Vertrauen und Gehorsam in einem. Dieses Heilsmittel des Glaubens ist der Heilsweg für jeden, d. h. nicht bloß einen andern giebt es nicht, sondern auch: er steht jedem offen, er ist allgemein zugänglich; das in der Gotteskraft des Evangelii dargebotene Heil ist ein universales, es ist das Weltheil. Der Apostel sagt mit Nachdruck *παντὶ τῷ πιστεύοντι*, nicht bloß *τῷ πιστεύοντι*,

um jede partikularistische Beschränkung, sofern sie sich auf Unterschiede der Nationalität, der Kultur u. s. w. erstreckt, ausdrücklich auszuschließen. Die Mitteilung des Heils ist nicht an dergleichen Unterschiede unter den Menschen, sondern lediglich an den Glauben gebunden, und der Glaube ist ein allgemein menschliches Organ. Darum ist der Jude dem Hellenen rücksichtlich der Anteilnahme an dem Heil gleichgestellt. Wohl besteht eine heilsgeschichtliche Priorität für die Juden (Ἰουδαίῳ πρῶτον), aber keine solche Heilsbevorzugung, welche den Nichtisraeliten reell benachteiligt. Die Juden haben bundesmäßige Vorzüge (3, 2; 9, 4 f.; 11, 24. Joh. 4, 22), darum mußte ihnen auch das Evangelium zuerst verkündet werden (Akt. 13, 46), aber sie haben kein Heilsprivilegium in dem Sinne einer thatsächlichen Zurücksetzung der Heiden (τε—καί. Röm. 10, 12. 1 Kor. 12, 13. Gal. 3, 27 f.).

In dieser Darlegung der 1, 16 ausgesprochenen Grundgedanken haben wir den Entwickelungsgang des ganzen Römerbriefes in nuce. Das ist die lebensvoll ineinander geschlungene Beweisführung des Apostels in diesem großen Briefe, daß ihm die Qualität der Heilsoffenbarung in Christo ganz und gar zusammenfällt mit der Universalität derselben und er fortgehend die eine durch die andere begründet, so daß die eine mit der andern steht und fällt. Das Christentum ist Weltreligion, weil seine Allgemeinheit ebenso aus dem Wesen des Evangelii als einer rettenden Gottes- (nicht Menschen) kraft resultiert, wie aus dem Wesen des dem gottgewirkten Heile entsprechenden Heilsweges, nämlich des Glaubens.

Die weitere Entwickelung knüpft unmittelbar an Vers 17 an, wo die Heilskraft des Evangelii für den Glauben des näheren begründet wird. Es wird nämlich in dem gotteskräftigen Evangelio „geoffenbart die Gerechtigkeit Gottes aus Glauben in Glauben hinein gemäß der Schrift: der Gerechte wird aus Glauben leben". Das Evangelium ist also eine Enthüllung, es deckt etwas vorher Verdecktes auf. Was denn? Zunächst nicht, wie im Epheserbriefe das von den Äonen her in dem Schöpfergott verborgene Geheimnis der Einleibung der Heiden ins Reich Gottes. Zu dieser Enthüllung gelangt der Apostel im Römerbriefe erst auf einem Umwege. Vielmehr ist es die Gerechtigkeit Gottes, die durch Geisteserleuchtung und Lehrwort der Erkenntnis und Erfahrung erschlossen wird. Diese Enthüllung wird zu einer inneren geisteskräftigen Erschließung nur dem Glauben; sie setzt Glauben voraus (ἐκ πίστεως). Ohne Glauben wird die Gottesgerechtigkeit weder zu einer Offenbarung, noch zu einer Gotteskraft. Und sie geht in den Glauben hinein (εἰς πίστιν), sie wird ihm etwas Innerliches, sein Eigentum. Was ist aber Gerechtigkeit Gottes? Nichts anderes als die Aus-

wirkung der Gotteskraft des Evangelii in den Glaubenden, so daß das Heil seine rettende Macht an ihnen thatsächlich bewerkstelligt und der Mensch infolge davon lebt in ebenso realem Sinne, als er vorher in der Sünde tot war. Die im Evangelio geoffenbarte göttliche Gerechtigkeit bringt in dem Glaubenden eine solche Heilswirkung zustande, daß er nicht nur aus dem göttlichen Zornesgerichte befreit, für gerecht erklärt, sondern auch aus der Sphäre der Ungerechtigkeit in eine neue Lebenssphäre versetzt wird. Gerechtigkeit Gottes heißt diese Heilsgabe, sofern sie von Gott ausgeht und gegenüber aller ungenügenden Gerechtigkeit, die der Mensch aus sich selbst wirkt, vor Gott darum als Rechtbeschaffenheit Geltung hat, weil sie den Glaubenden mit einer Gerechtigkeit bekleidet, die ihrem Grundwesen nach gleichartig ist mit der Gerechtigkeit, die Gott selbst hat. So wird die Gottesgerechtigkeit eine Lebensmacht, denn „leben wird der Gerechte vom Glauben aus“. Auf diesen Heilsweg ist die Offenbarung Gottes schon im Alten Bunde angelegt gewesen; die prophetische Schrift bestätigt die apostolische Aussage; das Evangelium enthüllt und erfüllt nur, was im allgemeinen Umriß der Weissagungsgeist bereits angedeutet. Es besteht eine heilsgeschichtliche Kontinuität zwischen Altem und Neuem Bunde bezüglich der Gerechtigkeitsmitteilung, der objektiven Heilsdarbietung wie der subjektiven Heilsaneignung.

Diese Grundgedanken bilden nun das Thema der gesamten folgenden Beweisführung. Für unsern Zweck genügt es, wenn wir dieselbe übersichtlich in ihren großen Grundzügen charakterisieren.

A. Der allgemeine Weltzustand.

Die apostolische Beweisführung nimmt sofort einen weltgeschichtlichen Ausgangspunkt. Heiden wie Juden stehen ohne die Gabe der Gottesgerechtigkeit unter dem göttlichen Zornesgericht. Die gesamte Welt ist diesem Gerichte verfallen um ihrer Ungerechtigkeit willen. Beide: Heiden und Juden, haben wohl eine gemeinsame göttliche Ausstattung; die Heiden eine Naturoffenbarung und ein Naturgesetz, die Juden eine Heilsoffenbarung und ein Gebotegesetz. Beide haben aber Gott weder so erkannt noch gedient, auch die Juden nicht, trotz ihrer Vorzüge, daß sie eine vor Gott geltende Gerechtigkeit sich erwarben. Es ist hier kein Unterschied: beide sind Sünder, beide ermangeln der Herrlichkeit Gottes; daher πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ ὑπόδικος. Die weltgeschichtliche Entwickelung hat also den thatsächlichen Beweis geliefert, daß vor Gott kein Fleisch gerecht wird aus Gesetzeswerken, sondern alles, was Mensch heißt, der im Evangelio geoffenbarten Gottesgerechtigkeit bedarf (1, 18—3, 20).

B. a) Die evangelische Heilsveranstaltung.

Was die gesamte sündige, unter dem göttlichen Zornesgericht stehende Welt bedarf, worauf sie angewiesen und veranlagt ist, das ist ohne menschliches Zuthun von Gott selbst geoffenbart und als Gnadengabe umsonst dargereicht in der durch Christtum geschehenen Erlösung (objektiv). Diese Erlösung, die beides ist: Sühnung und Gerechtigkeitsdarbietung, giebt beiden, Heiden wie Juden, was ihnen fehlt, sie ist das eine gleiche Heil für die verschuldete und in Sünden geknechtete Welt (3, 21—26).

b) Der evangelische Heilsweg.

Wie objektiv eine Gnadengabe da ist als Rettung für die gesamte Welt, so giebt es auch subjektiv nur einen Heilsweg für den sündigen Menschen, er sei Heide oder Jude, nämlich den Glauben. Vorhaut wie Beschneidung hat im Glauben dasselbe Rechtfertigungsmittel, denn der einige Gott ist nicht bloß der Juden, sondern auch der Heiden Gott. Die göttliche Heilsveranstaltung ist also objektiv wie subjektiv universal veranlagt (3, 27—31).

C. Die heilsgeschichtliche Begründung.

Der Glaube ist schon alttestamentlich als das subjektive Rechtfertigungsmittel durch die Glaubensgerechtigkeit Abrahams legitimiert und damit der Anstoß beseitigt, welchen das Judentum etwa an dem neutestamentlichen Heilswege nehmen könnte. Ist aber gegenüber allem gesetzlichen Thun schon durch den abrahamitischen Verheißungsbund der Glaube im Prinzip ursprünglich als Rechtfertigungsmittel sanktioniert, so führt er Juden und Heiden auf einen gemeinsamen Heilsweg. Wie der abrahamitische Segen auf das Weltheil abzielt, so bildet der abrahamitische Glaube den einen Heilsweg für die Welt. In Abraham als dem Stammvater der Gläubigen haben Juden und Heiden ihren Einheits-, ihren einheitlichen Ausgangspunkt und zugleich den religiösen Standpunkt über Gesetz und Gesetzesgerechtigkeit. Sofern der Glaube seine Uranlage hat schon in dem göttlichen Bundesverhältnisse mit Abraham, indem diesem vor der Beschneidung sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet ward, kommt sein Erbe als Welterbe auf alle Glaubenden, auch wenn sie Heiden sind, und nur auf die Glaubenden, auch wenn sie Juden sind (Kap. 4).

D. Die sittlichen Wirkungen des Glaubens.

a) Die Lebenswirkung eine universale. Die aus Glauben Gerechtgewordenen haben nicht nur den Eingang in die Gnade, stehen nicht nur in einem Friedens- und Liebesbunde mit Gott, werden nicht nur gestärkt und beseligt durch die Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit, sondern sie sind auch relativ in ein neues Lebensverhältnis eingetreten. Die Versöhnungsgnade trägt nämlich in sich eine Lebensgabe, welche die objektive Garantie der sittlichen Erneuerung gewährt und von intensiverer Kraftwirkung ist als die natürliche Sünden- und Todesmacht. Leider ist diese Verderbensmacht eine universale, da thatsächlich das gesamte von dem einen Adam abstammende Menschengeschlecht unter ihrer Herrschaft steht. Objektiv gegründet ist diese allgemeine Sünden- und Todesherrschaft in dem physischen und psychischen Naturzusammenhange, in welchem die Menschheit mit ihrem Stammvater steht. Aber auch die Gerechtigkeits- und Lebensmacht, welche von Christus ausgeht, ist eine universale, die über alle Menschen ihre königliche Herrschaft übt, welcher Zeit, welchem Volke, welchem Stande, welcher Bildungsstufe, welchem Geschlechte sie auch angehören mögen. Denn Christus als Mensch nimmt eine ähnliche Stammvaterstellung zur Menschheit ein wie Adam, nur daß seine potentielle Wirkung auf das Geschlecht eine qualitativ andere ist wie die Adams, eine dieser entgegengesetzte, eine ihr überlegene positive sittliche Lebensmacht. Christus als Mensch ist ein neues organisches Haupt der Menschheit und in dem dadurch objektiv begründeten, geistigen Lebenszusammenhange Christi mit der Menschheit liegt seine weltgeschichtlich-ethische Wirkungskraft. Christus ist nämlich im Unterschiede von dem ersten Adam ein heiliger Wurzelstamm der Menschheit; so wird kraft eines geistlichen Naturgesetzes durch ihn auch ein heiligender Lebensstrom in die gesamte Menschheit hinein- und durch sie hindurchgeleitet. Der universalen Sünden- und Todesmacht, die im Wurzelzusammenhange der Menschheit mit Adam ruht, geht also parallel eine universale Gerechtigkeits- und Lebensmacht, die im Wurzelzusammenhange Christi mit der Menschheit ruht und die stärker ist als jene (Kap. 5).

b) Die Gnadenwirkung als subjektive Lebensmacht. Wie die Gnadengerechtigkeit in Christo ihre überschwengliche Kraft quantitativ und qualitativ dadurch erweist, daß sie der Weltsünde nicht bloß gewachsen, sondern überlegen ist, so bewirkt sie auch in dem einzelnen gläubigen Subjekte beides: ein Absterben der Sünde und ein Gott geweihtes Leben, abermals ohne Unter-

schied des Volkes, Standes, Geschlechtes, welchem das Subjekt zugehört. Schon durch die Taufe wird eine organische Sterbens- und Auferstehungsähnlichkeit des Christen mit Christus bewirkt, deren Folge ein neues Lebensverhältnis und neues Lebensverhalten sein muß. Die Einpflanzung in Christus ist die reale Ermöglichung des der Sünde Absterbens und des göttlichen Lebens, und diese reale Ermöglichung hat ein sittliches Pflichtbewußtsein zur notwendigen Folge. Der Gnadenempfang bedingt und erwirkt den Gnadengebrauch, so daß sich die dem Glauben zugerechnete Gerechtigkeit widerspiegelt in einer menschlichen Gerechtigkeit. Tod und Auferstehung Jesu wird in den Gerechtfertigten ein gleichartiges reales Sterben- und Auferstehen, es vermittelt einen ethischen Prozeß, der in Kraft des Lebensverbandes mit Christus nicht bloß zu einer Lösung des Sündenverbandes, sondern zu einer positiven Heiligung führt, so daß die Glaubenden aus Toten Lebendige werden und als Knechte in den Dienst der Gerechtigkeit treten. Dieser Gerechtigkeitsdienst ist die Frucht der Gerechtigkeit, das natürliche Ergebnis derselben als einer göttlichen Aussaat, welche nach innern Wachstumsgesetzen sich entwickelt und reift zu einem Kollektivum von sittlichen Eigenschaften, christlichen Tugenden, einem ethischen Charakter, vgl. Gal. 5, 22 ff. Eph. 5, 9 (Kap. 6).

c) Das Gesetz ist keine erlösende Lebensmacht. Weil das Gesetz diese Frucht, nämlich einen Gerechtigkeitsdienst zu bewirken, nicht zu erzeugen vermag, kann es auch nicht der Heilsweg, folglich auch das Heil selbst nicht auf diejenigen beschränkt sein, welche sich im Besitz des Gesetzes befinden. Im Gegenteil: die neue Heilsordnung macht frei von der alten Gesetzesordnung, die nur als Heilspädagogie ihren Wert hat. Das Gesetz nämlich kann nur das Böse zum Bewußtsein bringen, nicht es überwinden; es kann den Zwiespalt offenbar machen, der zwischen Fleisch und Geist, zwischen Wollen und Vollbringen im Menschen ist, aber es kann ihn nicht brechen. Das Gebotegesetz ist ohnmächtig gegenüber dem übermächtigen Fleischesgesetz in den Gliedern, welches den Menschen in seiner Gewalt gefangen hält; von „dem Leibe dieses Todes“ erlöst es nicht. Diese Erlösung bringt allein das Gnadengesetz der Glaubensgerechtigkeit (Kap. 7—8, 4).

d) Das Geistesgesetz. Dem Gebotegesetz mit seinem Buchstaben und der Sünde mit ihrem Fleischesgesetz steht Jesus gegenüber mit seinem Geistesgesetz. Indem Jesus die mit ihm Verbundenen durch seinen Geist geistlich macht, erzeugt er in ihnen an der Stelle der fleischlichen eine geistliche Gesinnung, welche der innere Antrieb zu einem geistlichen Wandel, also ein neues

ethisches Lebensgesetz oder Naturprinzip wird. Die Erfüllung mit dem Geiste Christi trägt in sich die sittliche Verpflichtung als Kraft, sie macht zu Schuldnern, aber nicht zu Knechten, denn der geschenkte Geist ist der Geist der Kindschaft. Dieser Geist der Kindschaft verbürgt auch das künftige Erbe, und zwar nicht bloß dem einzelnen als sein persönliches, sondern der gesamten Kreatur als Befreiung von dem Dienst des vergänglichen Wesens in der Offenbarung der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. In ihm wurzelt die christliche Hoffnung, welche die Geisteskinder geduldig und heldenhaft macht in den Leiden dieser Zeit, stark in ihrer Schwachheit, zuversichtlich im Gebet und im Vertrauen auf die Treue der berufenden Gnade, furchtlos im Blick aufs Gericht, selig in der Gewißheit der Unmöglichkeit einer Scheidung von der Liebe Gottes in Christo Jesu (Kap. 8, 4—39).

So schließt der Apostel seine Beweisführung mit einem großen Zukunftsblick auf die die ganze Schöpfung umfassende Herrlichkeitsoffenbarung, wie er ausgegangen war von dem Blick auf das die gesamte Menschheit umfassende Weltverderben. Zwischen beiden steht Jesus Christus der Retter mit seinem Evangelium vom Heil in der Darbietung der Gerechtigkeit Gottes an den Glauben und der Heiligung durch seinen Lebensgeist. Wie der Ausgangspunkt des Briefes unter einem weltgeschichtlichen Gesichtspunkte steht, so läuft der Endpunkt des sotereologischen Teils desselben in den noch universaleren Gedanken der Kreaturbefreiung und Weltverklärung aus. Jesus Christus ist der Weltheiland, der dem Weltunheil ein Weltheil entgegensetzt; ein Heil, das objektiv der Weltsünde gewachsen ist und jeden einzelnen Sünder zu retten vermag. Noch mehr: Jesus als Weltheiland macht das Heil auch zugänglich der ganzen Welt. Denn der religiöse Prozeß der Erlösung besteht für das Subjekt nicht in äußerlichen national-partikularisierten Gesetzeswerken oder Kultusformen, sondern in dem innerlichen Akte des Glaubens mit seinen ethischen Lebensfolgen, d. h. dem universalen Weltheil entspricht ein universaler Weltheilsweg, der jedem einzelnen Sünder offen steht und von allem, was Mensch heißt, gegangen werden kann. Dieser Heilsuniversalismus ist der goldene Faden, der sich durch die ganze dogmatische Didaktik der ersten acht Kapitel des Römerbriefes hindurchzieht und sie zur wurzelhaftesten Missionsbegründung macht. Aber Kap. 9—11 bilden noch einen wesentlichen Abschluß dieser Missionstheologie, indem sie das dem Juden zuerst und auch dem Hellenen in einer universalgeschichtlichen Theodicee beleuchten.

E. Der geschichtliche Entwickelungsgang des Heils in den beiden Menschheitsgruppen der Juden und Heiden[1]).

Nach der bisherigen dogmatischen Ausführung seines Themas erübrigt nämlich dem Apostel noch eine geschichtliche Rechtfertigung der von ihm vorgetragenen evangelischen Heilslehre, daß die Gerechtigkeit des Lebens unabhängig vom Gesetz und menschlichem Verdienst, göttlicherseits eine Gabe der freien Gnade, menschlicherseits eine Frucht des Glaubens und auf Grund dieser objektiven und subjektiven Heilsbeschaffenheit eine universale sei. Die apostolische Zeit stand nämlich vor dem großen reichsgeschichtlichen Problem als vor einer rätselhaften Thatsache, daß das von den übrigen Völkern auserwählte Volk der Juden von dem Heil ausgeschlossen zu sein schien. Seit Jahrtausenden war dieses Volk der Träger der göttlichen Heilsoffenbarung, und gerade jetzt, wo das Heil und zwar in Israel selbst verwirklicht worden ist, geht dasselbe von ihm als Volk über auf die Heiden. Wie verträgt sich diese Thatsache mit der heilsgeschichtlichen Berufung und dem heilsgeschichtlichen Berufe Israels, wie mit dem Gnadenratschluß seiner geschichtlichen Erwählung und seiner weltgeschichtlichen Stellung? — Das ist das Problem, dessen Lösung der Apostel in den drei genannten Kapiteln giebt. Seine Antwort besteht in der Erschließung dreier organisch ineinander greifender Geheimnisse: der göttlichen Berufungsfreiheit (9, 1—29), des menschlichen Rezeptionsverhaltens (9, 30—10, 21) und des universalgeschichtlichen Endziels in seiner vollkommenen Übereinstimmung mit dem ursprünglichen Heilsplan (Kap. 11).

a) Die innerlichste und schwierigste Lösung des Problems behandelt der Apostel zuerst: die freie Selbstentscheidung des aus Gnade berufenden Gottes; in ihr wurzeln alle geschichtlichen Berufungsakte. Der grelle Kontrast zwischen der Fülle der Bundesvorzüge Israels und seinem jetzigen Ausschluß von dem messianischen Heil hebt weder das alte Gotteswort der dem Bundesvolke gegebenen Heilsverheißung auf, noch ist er ein Widerspruch gegen die neutestamentliche Verwirklichung derselben, denn der Bundesgott ist seinen Berufsgrundsätzen völlig treu geblieben (9, 4—6). Beweis ist die Patriarchengeschichte. Gemäß derselben ist nämlich die Erwählung Israels erfolgt, ganz frei von äußeren Bedingungen. Die Verheißung ist weder an fleischliche Geburt

---

1) Beyschlag, Die Paulinische Theodicee Röm. 9—11. Berlin 1868.

(7—9), noch an verdienstliche Werke (10—13) gebunden gewesen, sie war eine freie Selbstbestimmung Gottes, keine rechtliche Verpflichtung, und begründete also auch seitens Israels keinen Rechtsanspruch auf seine fleischliche Abstammung von Abraham oder auf seine Gesetzeswerke. Demnach ist schon in seinem Wurzelstamm der Begriff des Bundesvolkes nicht als ein fleischlicher, sondern als ein ideal geistlicher gegeben mit einer prophetischen Tendenz über das nationale Israel hinaus; da die Verheißung auf einen freien Gnadenakt basiert war, so steht sie von Anfang an auch als ein Protest da gegen die national-israelitischen Gesetzesansprüche. So ist die alte und die neue Bundesökonomie bereits urgeschichtlich fundamental geeinigt. Die Art, wie das messianische Heil neutestamentlich verwirklicht und auf dem Wege freier Gnadenberufung auch den Nichtisraeliten zuteil geworden ist, bietet dem alten Bundesvolke keinen Grund zu dem Vorwurfe eines Bundesbruchs, denn von Anfang an ist die Freiheit der Wahl seitens Gottes reichsgeschichtlicher Berufungsgrundsatz gewesen.

Wenn es aber so ist, „ist dann nicht Ungerechtigkeit auf seiten Gottes“ (14)? Unmöglich, denn die freie Wahl geht aus Gnade hervor und zielt auf Erbarmung ab, wie schon zu Moses gesagt ist. Da es für eine aus freiem Entschluß vom menschlichen Wollen und Laufen unabhängige Erbarmungsthat einen rechtlichen Anspruch nicht giebt, so kann auch unmöglich eine Ungerechtigkeit in ihr liegen. Diese allgemeine Sentenz (15 u. 16) steht als göttlicher Berufungsgrundsatz über Israels eigener Geschichte; unmöglich kann doch das alte Bundesvolk die Überschrift, welche seine eigene Geschichte trägt, als eine göttliche Ungerechtigkeit bezeichnen; folglich kann es auch seinen Bundesgott nicht ungerecht schelten, wenn er jetzt den Heiden gegenüber von demselben Majestätsrecht der freien Erbarmungswahl Gebrauch macht.

Nun hat aber die freie Erbarmungswahl Gottes bei seiner Berufungswahl auch ihre Kehrseite, wie das typische Beispiel Pharaos zeigt: nicht bloß die Erbarmung, auch die Verhärtung liegt in der Kausalität des göttlichen Willens (17 u. 18). Die Geschichte ist kein bloßes Spiel menschlicher Freiheiten, sondern göttliches Weltregiment auch in denjenigen Partieen, welche ihre Nachtseite bilden. Verhärtung und Gericht sind geschichtliche Verhängnisse, deren letzte und höchste Ursache der göttliche Wille ist. Dieser göttliche Wille ist freilich keine launische Despotenwillkür, sondern ethische Herrschergewalt des Weltregenten, die alles ihrem Weltplane dienstbar macht. So hat Gott den Pharao, ganz abgesehen von seiner persönlichen Verschuldung, in der Geschichte hingestellt, damit die Verhärtung desselben ausschlage zu einer „Verkündigung seines

Namens auf der ganzen Erde", diese Verhärtung war also nicht Selbstzweck, wohl aber mußte sie zur Verherrlichung der Macht Gottes dienen. Und so ist es jetzt auch mit der Verhärtung des das Heil verwerfenden Volkes Israel; sie schlägt, wie später ausdrücklich nachgewiesen wird, zur Verherrlichung der Gnade Gottes unter den Völkern aus in der wirkungsvollen Kundmachung des messianischen Heils auf der ganzen Erde.

Da der Apostel bei seiner göttlichen Kausalitätsnachweisung von den vermittelnden menschlichen Faktoren ganz absieht, teils weil er sie später bringt, teils weil er sie als selbstverständlich voraussetzt und es ihm vorerst nur darum zu thun ist, die göttliche Initiative in ihrer — man möchte fast sagen: paradoxen — Absolutheit selbst auf die Gefahr des Mißverständnisses hin ins Licht zu stellen, so ist die freie Selbstentschließung Gottes allerdings mit dem Scheine der Willkür behaftet, speziell in ihrer Ausdehnung auch auf die Verhärtung. Gerade das verhärtende Verhalten Gottes bedarf darum noch der besonderen Rechtfertigung. Denn nach der Seite ihrer Erbarmung erschließt sich dem menschlichen Verständnis die göttliche Handelsfreiheit noch eher und leichter als nach der Seite ihrer Verhärtung. Diese Rechtfertigung knüpft an an die Frage: bleibt denn der Mensch bei solcher Absolutheit der göttlichen Willenskausalität noch zurechnungsfähig? Übt denn der göttliche Wille nicht einen Zwang auf ihn aus, dem niemand widerstehen kann (19)?, eine Frage, mit welcher die apostolische Theodicee auf ihre kühnste und entscheidenste Spitze getrieben wird.

Die Antwort ist eine doppelte: zuerst weist der Apostel den Menschen hin auf seine geschöpfliche Abhängigkeit und betont die Machtvollkommenheit des Schöpfers — oder vielmehr genauer im Anschluß an das Gleichnis vom Töpfer, der einen bereits vorhandenen Stoff formt, des Bildnergottes[1]) — von

1) Der Unterschied zwischen πλάζω und κτίζω ist jedenfalls bedeutungsvoll, wie Beck und Beyschlag mit Recht betonen. Gott hat es mit einem „bereits vorhandenen Material der menschlichen Natur und Geschichte zu thun". „Wir gewinnen also den Gedanken, daß Gott als souveränem Weltregenten die Machtvollkommenheit beiwohnen müsse, aus dem im fortgehenden Werden vorhandenen Material des menschlichen Geschlechts Individuen mit dieser oder jener geschichtlichen Stellung auszuprägen, ohne daß dieselben über die Anlage, Stellung, Aufgabe, die er ihnen im Zusammenhange der Menschheit und Weltgeschichte giebt, sie sei nun eine hohe oder niedrige, herrliche oder peinliche, mit ihm zu rechten befugt sind" (Beyschlag). „Die göttliche Willensmacht

dem abstraktesten Standpunkte der **Absolutheit** aus, um den mit der Weltregierung hadernden Menschen in die gebührende Demut zurückzuweisen (20 u. 21). Zum andern weist er hin auf die göttliche **Selbstbeschränkung** dieser absoluten Willensmacht, auf ihre in Geduld tragende Langmut, die soweit davon entfernt ist, den abstrakten Standpunkt der Souveränität rücksichtslos geltend zu machen, daß sie vielmehr in ihrem positiven Handeln zu einer Kundmachung des Reichtums seiner Herrlichkeit in **Erbarmungs**erweisung ausschlägt (22 u. 23). Es existiert keine solche Verteilung der Menschheit in Zornesgefäße und Erbarmungsgefäße, die zum voraus für immer fix und fertig gewesen wäre. Die Erbarmungsgefäße sind selber vorher *σκεύη ὀργῆς* gewesen und die Zornesgefäße können bzw. können wieder *σκεύη ἐλέους* werden, wie später der Apostel ausdrücklich hervorhebt. Hier handelt es sich nur um die **göttliche** Initiative, Machtvollkommenheit und Disponierungsfreiheit bei der Gefäßgestaltung und Gebrauchsverwendung. Auch das verhärtende Handeln Gottes ordnet sich in seiner weltgeschichtlichen Führung seinem erbarmenden Handeln ein und unter, so daß als einziger höchster Zweck nur das letztere bleibt (23) [1].

---

wird verglichen mit der Macht des Töpfers über den Thon; darin liegt die Wahlfreiheit beim Produzieren verschiedener Gestaltungen... Das *πλάζειν* ist hier gewählt, da die Frage nach dem *τί με ἐποίησας οὕτως* beleuchtet werden soll. Die Vergleichung aber mit dem menschlichen Kunstgebiet ist um so passender, da daran nicht nur die Freiheit des Produzierenden hervortritt, sondern zugleich auch, daß diese Freiheit nie blindlings arbeitet, nie in der Absicht, etwas absolut Untaugliches, etwas Verwerfliches hervorzubringen, wennschon für den verschiedenen Gebrauch Verschiedenes, d. h. Geringeres neben Ausgezeichnetem (*ὃ μὲν εἰς τιμὴν σκεῦος, ὃ δὲ εἰς ἀτιμίαν*)." „Gott steht zum Menschen nicht als bloßer Töpfer, der Mensch zu Gott nicht als bloßer Topf. Der Mensch hat innerhalb der Ausrüstung und Stellung, die er von Gott hat, wie gering sie auch sei, als Heide oder Jude, eine derselben entsprechende Entwickelung frei." „Der Apostel geht also mit V. 22 aus dem Naturgebiet, dem bloßen Machtgebiet des göttlichen Willens, aufs ethische über, und erst auf diesem Gebiete bildet sich die Spaltung in Gefäße des Zorns und der Erbarmung mit einem davon abhängigen Verlorengehen oder Herrlichwerden" (Beck).

1) „Wenn in einer Weltgeschichte, die ganz von der Sünde durchsäuert ist, der ewige Weltregent dennoch seinen Liebesgedanken verwirklicht, wenn er denselben mitten durch das Wirrsal des Widerstrebens dennoch Pfade zu eröffnen weiß, ohne die Freiheit seiner Geschöpfe zu vergewaltigen, wenn er das vorhandene Böse auf der einen Seite zur selbstgerichtlichen Entwickelung und

Von diesen allgemeinen Sätzen wie den vorhergegangenen geschichtlichen Typen macht nun der Apostel die spezielle Anwendung einerseits auf die aus den Heiden berufenen Christen (24 u. 26), anderseits auf das nur in einem Überreste gerettete Israel (27 — 29). Solche zur Herrlichkeit bereitete Gefäße der Barmherzigkeit hat Gott „berufen“ zu einem neuen einheitlichen Bundesvolke in der apostolischen Zeit, „nicht allein aus den Juden, sondern auch aus den Heiden“, beides gemäß seiner Schriftvorverkündigung zum Beweise, daß der Neue Bund zu dem Alten sich verhalte wie die Frucht zum Keime, als das reife Ergebnis eines providentiellen Unterrichts- und Geschichtsplanes. Solche, die Nicht-geliebte gewesen, sind Geliebte und solche, die Nicht-Volk-Gottes gewesen, sind durch seine Gnadenberufung Volk Gottes geworden. Dagegen ist bezüglich des nationalen Israel die durch die Propheten vorverkündigte Einschränkung auf einen Überrest thatsächlich eingetreten. Nur durch Gnade ist der Untergang des widergöttlichen Israel abgewendet, indem Gott solchen Überrest erhalten hat. Dieser Überrest ist aber ein Same, in dem der Keim zu einer neuen Lebensbildung, nämlich zu der neutestamentlichen universalen Gottesgemeinde liegt.

b) Mit der erneuten Frage: „was wollen wir nun sagen?“ beginnt der Apostel seine zweite wichtige Betrachtungsreihe, welche die erste rein theologische anthropologisch ergänzt durch die Hinweisung auf das menschliche Verhalten und dadurch den immer noch nicht völlig gehobenen Anstoß beseitigt, warum Gott jetzt die Heiden vor den Juden begnadet, da sie doch im Streben nach Gerechtigkeit hinter den Juden zurückgestanden? Die Erklärung liegt außer in der göttlichen Berufungsfreiheit in dem verschiedenen menschlichen Rezeptionsverhalten. Dem göttlichen Gnadenakt gegenüber ist nämlich der Glaube das allein entsprechende menschliche Verhalten; diesen Heilsweg des Glaubens haben die Juden beharrlich verschmäht, die Heiden sind auf ihn eingegangen, damit fehlte jenen die wesentliche Bedingung für den Empfang der Gottesgerechtigkeit, bei diesen war sie vorhanden.

Der Apostel nimmt seinen Ausgangspunkt jetzt von der doppelten Thatsache, daß erstens die Heiden, ohne ein Gerechtigkeitsver-

---

Vollendung treibt, um es auf der andern willig zerschmelzen zu machen vor seiner umwandelnden Gnade, und wenn er so in jedem Zeitalter zwar nicht alle, aber doch etliche, eine auserlesene Garbe mitten aus der Wildnis, herausgewinnt für sein ewiges, seliges Reich, hat dann ein sündiger Mensch noch irgendein Recht, über die Gänge dieser Weltregierung zu murren?“ (Beyschlag).

hältnis zu Gott erstrebt zu haben, in ein solches gelangt sind, und daß zweitens die Juden, obgleich sie einen Gerechtigkeitseifer bewiesen, es nicht dahin gebracht haben, in das göttlich normierte Gerechtigkeitsverhältnis einzudringen (9, 30 u. 31). Der Grund für die letztere überraschende Erscheinung liegt in der Verkehrtheit des auf Gesetzeswerke gerichtet gewesenen Gerechtigkeitseifers und in dem Anstoß an dem Glaubenswege seitens Israels (9, 32—10, 3). Damit verließen sie das Gnadenfundament der alt- und neutestamentlichen Erwählung und beharrten im selbstgerechten Trotz gegen die göttliche Heilsordnung auf einem im Prinzip verkehrten Gerechtigkeitswege. Gerade der Rettungsfels des Glaubens, der von Abraham an als der feste Grund dasteht, auf dem der verlorene Mensch sicheren Fuß fassen kann, ist ihnen zum Stein des Ärgernisses geworden, während die Heiden, denen die israelitische Gesetzesposition und das Eiferstreben nach eigener Gerechtigkeit fehlte, sich vertrauensvoll auf ihn stellten.

So gerieten die Juden mit der Gerechtigkeitsveranstaltung Gottes in Christo in Streit; sie sahen nicht, daß Christus die Gesetzesveranstaltung zu ihrem Ziel und Ende gebracht hat, und unterwarfen sich nicht dem an die Stelle des Gesetzes getretenen Evangelio: wer an ihn glaubt, der ist gerecht (10, 4). Sie verharrten bei dem Werkdienst und Werkverdienst nach dem Mosewort: wer das Gesetz thut, der wird leben, einem den fleischlichen Menschen unmöglichen Gerechtigkeitswege (5). Durch vollkommene Thaterfüllung des Gesetzes sich das Leben selbst verdienen zu wollen, ist ein ebenso vermessenes, wie dem Unglauben entspringendes Unterfangen; ein vermessenes, weil es so viel wäre wie in den Himmel hinauf oder in das Totenreich hinabfahren, ein ungläubiges, weil es den vom Himmel herabgekommenen und von den Toten auferstandenen Christum ignoriert, eine Begründung, für welche dem Apostel ein frei benutztes anderes Mosewort als Substrat dient (6 u. 7). Die Gerechtigkeit ist vielmehr durch Gottes Gnadenwort erreichbar gemacht; wird dieses Wort ein innerlich angeeignetes, ein ins Herz aufgenommenes und durch Mundbekenntnis als Herzensüberzeugung bezeugtes, d. h. wird es ein geglaubtes, so vermittelt es das Heil gemäß dem Schriftwort vom Glauben (8—11).

Und zwar vermittelt es das Heil in gleicher Weise für beide: für Juden und Heiden, denn so wenig zwischen ihnen ein Unterschied ist bezüglich der Sündhaftigkeit und des Heilsbedürfnisses, so wenig ist ein Unterschied bezüglich der objektiven Heilsveranstaltung: „es ist aller zumal Ein Herr reich über alle“; und der subjektiven Heilsaneignung: „wer immer anrufen wird den

Namen des Herrn Jesu wird gerettet werden" (12 u. 13). Ist schriftgemäß einmal festgestellt, daß das Heil an dem Glauben und nicht an Gesetzeswerken hängt, so ist es auch selbstverständlich, daß dasselbe sich gleichmäßig auf Juden wie Heiden erstreckt. Und weiter: ist Jesus der Herr aller und reich über alle, so muß auch allen ordnungsmäßig Gelegenheit geboten werden, so daß sie zum Glauben als der einzigen Heilsvermittelung seitens des Menschen gelangen können. Nun setzt der Glaube das Hören, das Hören die Verkündigung, die Verkündigung die Sendung voraus, folglich ist die Sendung naturnotwendigste Konsequenz der Lehre von der Glaubensgerechtigkeit.

Dieser zwingende Kettenschluß (14 u. 15) enthält die glänzendste Rechtfertigung der Mission als ordnungsmäßig veranstalteter Sendung aus dem evangelischen Grundartikel vom rechtfertigenden Glauben heraus, eine Rechtfertigung, welche der ganzen organischen Missionsbegründung, wie wir sie in Kap. 8—11 fundamentaliter zu geben versucht haben, das apostolische Siegel aufprägt. Es giebt keine andere Vermittelung des Heils für den Glauben als das verkündigte Wort; ist das Heil aber ein universales und der Glaube der einzige Heilsweg, so muß auch die Heilsverkündigung eine universale, d. h. die Weltmission göttliche Ordnung sein. Das Hauptstück des Beweises besteht in der dogmatischen Fundamentierung der Prämissen; ist diese geschehen, so ist die Sendung selbst das in That übersetzte Ergebnis eines einfachen, logischen Kettenschlusses.

Hätten die Juden kein Ärgernis genommen an dem Glauben als dem gottverordneten Heilswege und an der unterschiedslosen Allgemeinheit des Heils, so wäre ihnen auch die Sendung kein Anstoß geworden. Sie haben aber um so weniger zur Beschwerde über die Heidenmission Grund, als die Heilsverkündigung an ihnen wahrlich nicht vorübergegangen ist. Sie haben ja das in alle Lande ausgegangene Evangelium gehört, ihnen ist es sogar zuerst gepredigt worden; es bleibt ihnen also keine Entschuldigung, wenn sie ihm nicht gehorsam geworden sind (16—18). Sie hatten noch dazu das prophetische Wort, mußten es also auch verstehen, als das Evangelium seinen Lauf zu den Heiden nahm; sie hätten darüber nicht verbittert, ja nicht einmal überrascht werden sollen. Die Schuld für Israels Fernbleiben liegt demnach in keiner Weise an Gott, als hätte er einen Bundesbruch begangen, sondern einzig und allein an seinem eigenen schon von den Propheten beklagten Widerstreben (19—21).

c) Gott ist also gerechtfertigt und die Klage wider ihn zu einer

Anklage des alttestamentlichen Bundesvolks ausgeschlagen. Israels Verstockung ist allerdings That Gottes, aber sie ist ein gerichtlicher Akt, ein verdientes Verhängnis über seine werkgerechtliche, falschgesetzliche geschichtliche Entwickelung, welche der Weltregent in den Weltplan aber so sehr eingerechnet hat, daß sie seinem Heilswillen zur vollen Realisierung verhelfen mußte. Und doch berechtigt gerade diese Souveränität des weltregierenden Gottes, die ihren höchsten Triumph feiert, indem sie die freien menschlichen Willensakte, auch wo dieselben seinem Willen widerstrebende sind, ihrem obersten Reichszwecke dienstbar macht, zu der tröstlichen Hoffnung, daß das jetzt verblendete Israel endlich zurechtgebracht und daß die weisheitsvolle Liebe des weltregierenden Gottes den jetzigen Übergang des messianischen Heils auf die Heiden zu einem Segen für die Juden machen werde. Mit dem Schlusse von Kap. 10 war das Theodicee-Problem eigentlich gelöst, wenigstens sofern dasselbe sich auf die geschichtliche Vergangenheit und Gegenwart bezog; aber diese Lösung ist für den mit so heißer Liebe zu seinem Volk erfüllten Apostel noch keine befriedigende, darum richtet er als ein Prophet den Blick in Anknüpfung an die gegenwärtige Auswahl aus Israel auch noch auf die Zukunft, und dieser Zukunftsblick ist voll Trost für das alttestamentliche Bundesvolk. Der gegenwärtige Abfall desselben wird kein bleibender sein, sondern nur eine heilsgeschichtliche Episode, welche mit dem endlichen Eingange Israels in das messianische Reich abschließt. Wie sein zeitweiliger Abfall den Heiden den Segen des Evangelii vermittelt, so vermittelt wiederum der Erfolg der Heidenmission den Juden Rückkehr und Bekehrung. Und so kehrt das Ende der geschichtlichen Theodicee zu dem anfänglichen dogmatischen Thema zurück: der Abschluß der Heilsgeschichte wird zur Bestätigung der Heilslehre von der universalistischen Bestimmung des Heils für jeden, der da glaubt, den Juden wie auch den Heiden, nur daß aus dem „den Juden zuerst“ ein „den Juden zuletzt“ geworden ist, ein weisheitsvoller Weg des ebenso erbarmungsreichen wie gerechten und treuen Gottes, der nicht bloß trotz, sondern sogar vermittelst des menschlich freien Widerstrebens seine Liebeszwecke mit der Welt durchsetzt und daher zur anbetenden Bewunderung nötigt. Dies kurz der Inhalt von Kap. 11.

Gott hat sein Volk nicht verstoßen (2). Der Beweis ist ein vierfacher. Erstens: ein Teil Israels, der heilige Same, der Überrest, die Auswahl hat thatsächlich das Heil erlangt; ist er, der Jude Saulus, doch selbst trotz seiner einstigen Feindschaft der Heilsgnade teilhaftig geworden. Ein verheißungsvolles Exempel für die Macht dieser Gnade über das verblendete Israel. Das

alttestamentliche Gottesvolk bildet in seinem Kern die neutestamentliche Glaubensgemeinde. Es hat nicht ein absoluter Bruch stattgefunden; die Auswahl aus Israel ist der Stamm der neutestamentlichen Auswahl geworden und hat die Kontinuität zwischen Altem und Neuem Bunde vermittelt. Daß dieser Stamm nur von einer Auswahl, nicht von dem Volksganzen gebildet wird, ist prophetische Schrifterfüllung und kann daher nicht zum Anstoß gereichen (1—10).

Zweitens: Der infolge ihrer Verstockung eingetretene Fall der Juden ist nicht göttlicher Selbst- und Endzweck, sondern trotz seines Strafcharakters in der Hand Gottes das Mittel zu einem andern Zweck, nämlich zur Bahnbrechung der evangelischen Heilsverkündigung in der Heidenwelt und der dadurch beabsichtigten Nacheiferungsanreizung Israels geworden. Das ist eine energische Erklärung gegen jeden Partikularismus. Gott hat weder die Juden den Heiden geopfert, damit allein die Heiden, noch diese jenen, damit allein die Juden das Heil empfingen. Der Weg Gottes läuft vielmehr auf eine solche heilsgeschichtliche Entwickelung hinaus, die zwischen beiden Völkergruppen eine Brücke schlägt, damit eine der andern zum Segen werde, die Juden den Heiden durch ihre Heilsablehnung, die Heiden den Juden durch ihre Heilsannahme. Das erstere ist bereits als geschichtliche Thatsache eingetreten. Die Verwerfung Christi seitens der Juden hatte ihre eigene Verwerfung (ἀποβολή) zur Folge, aber gerade Jesu Kreuzestod mußte die Weltversöhnung herbeiführen (vgl. Eph. 2, 16). Als Israel sich am schwersten versündigte und seinen tiefsten Fall (παράπτωμα) that, da hat es durch den Verlust des Heils den größten Schaden erlitten (ἥττημα), aber sein Abfall und seine Heilseinbuße ist der gesamten Heidenwelt zu einem reichen Heilsgewinn (πλοῦτος κόσμου = ἐθνῶν) ausgeschlagen. Nicht etwa in dem Sinne, als ob die Heiden ohne den Fall Israels überhaupt nicht in den Heilsbesitz gelangt sein würden — das ist ein im Zusammenhange der Paulinischen Heilslehre ganz undenkbarer Gedanke —, sondern so, daß durch den dadurch bewirkten Bruch mit dem nationalen Judentum der Charakter des neutestamentlichen Heils als eines universalen leichter und lauter proklamiert und seine judaistische Hülle abgestreift und so der Heidenmission grundsätzlicher und energischer der Weg gebahnt wurde. Der Abfall Israels hat Gott nicht irritiert, sondern ist von ihm vielmehr als Mittel benutzt worden, um seinen universalen Heilszweck desto sicherer zu verwirklichen. Wenn nun schon die Versündigung Israels mit ihren gerichtlichen Schadenwirkungen solche segensreiche Heilsfolgen für die Völkerwelt gehabt hat, wie viel größer wird der Gewinn werden,

wenn das alttestamentliche Bundesvolk wieder angenommen wird (πρόσληψις), wenn es als Volk zu seinem jetzt verworfenen messianischen König zurückkehrt und in den vollen Heilsstand tritt (πλήρωμα)! Das wird für die ganze Welt eine solche Erweckung zur Folge haben, die einer Totenbelebung gleicht (ζωὴ ἐκ νεκρῶν). Die Begnadung der Heidenwelt übt eine segensreiche Rückwirkung auf Israel aus, daß es angespornt wird zu einem heiligen Eifer, wenn es die Heilswirkungen des Evangelii unter den Völkern sieht, und wiederum seine Bekehrung bewirkt einen neuen Lebensdurchbruch in der aus den Völkern gesammelten Christenheit. So verwertet Gott nicht bloß die Sünde und den Abfall, sondern auch die Heilsannahme bei den Heiden und zuletzt auch bei den Juden zu gegenseitiger Segnung der beiden Völkergruppen (11, 11—15).

Drittens: Die Hoffnung auf die einstige Wiederannahme Israels ist darum berechtigt, weil es in seiner Wurzel von den Vätern her auf Christum angelegt ist und der allmächtige Gott die jetzt abgehauenen Zweige in ihren natürlichen Ölbaum wieder einpfropfen kann, sobald das alte Bundesvolk nur seinen Unglauben aufgiebt, um deswillen allein die Zweige von dem Wurzelstamm abgehauen worden sind. Die Wiederannahme Israels unter der selbstverständlichen Voraussetzung, daß es auf den Glaubensweg eingeht, ist ebenso verheißungs- wie naturgemäß, eine Darlegung, welche der Apostel zugleich zu einer ernstlichen Warnung an die in den natürlichen Ölbaum eingepflanzten Heidenchristen verwertet (11, 16—24).

Viertens: Es ist ein dem Apostel enthülltes Geheimnis, daß Verhärtung über Israel als Volkscharakter nur so lange verhängt sein werde, bis die Gesamtheit der Heiden in die diesseitige Gnadenanstalt Gottes eingeführt, d. h. bis das Evangelium vom Reich allen Völkern zum Zeugnis in der ganzen Welt verkündigt und die heidenchristliche Gemeinde in ihrer Vollheit gesammelt ist (πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσελθεῖν). Dann wird die Hülle auch von den Augen Gesamtisraels fallen, daß es sich in Kraft und Folge der Völkerchristianisierung (οὕτως) gleichfalls in die neutestamentliche Gnadenanstalt hineinretten läßt, eine Prophetie, die schon in dem alttestamentlichen Gotteswort ihren Anhalt hat. Jetzt sind die Juden freilich Gott feindlich, Christushasser, wie ihre Stellung zum Evangelio beweist, aber auch in ihrer Feindschaft bleiben sie Gegenstand seiner unveränderlichen Liebe, die sich die Wahl Israels zum Bundesvolke nicht gereuen läßt und zuletzt ihren Unglauben überwinden wird zum herrlichsten Triumphe der Erbarmung. Denn diese Erbarmung hat kein anderes Endziel als eine universale zu sein über Heiden und Juden (25—31).

So verteidigt der Apostel auch den Heiden gegenüber zugunsten Israels die Universalität der göttlichen Gnade, wie er dieselbe vorher den Juden gegenüber zugunsten der Heiden vertreten hat. Gottes universales Erbarmen ist unwandelbar; menschliches Widerstreben kann seine Verwirklichung aufhalten, aber nicht aufheben; kann die Einschlagung von Umwegen nötig machen, aber den ewigen Heilsplan selbst nicht in einen partikularen verkehren. Erst wird Israel berufen, doch nur damit aus Israel das Heil für die Völker ausgehe; dann werden die Heiden berufen, aber so, daß von ihnen das Heil zu dem alten Bundesvolk zurückkehre. Heidnischer wie jüdischer Ungehorsam provoziert göttliche Gerichte; aber wie die menschliche Sünde, so sind auch die göttlichen Gerichtswege so in den universalen Rettungsplan aufgenommen, daß sie durch alle Windungen hindurch dem Ziele zustreben: die Welt dem göttlichen Erbarmen und dem göttlichen Erbarmen die Welt aufzuschließen.

II. Der Galaterbrief[1]). Es sind nur wenige Blätter, welche das Sendschreiben des großen Heidenapostels an die galatischen Christen umfaßt, aber diese wenigen Blätter sind von weltgeschichtlicher Bedeutung. Wenn irgendeine Schrift so ist der kurze Galaterbrief durch seinen wirkungsvollen Inhalt als kanonisch legitimiert. Dieser Brief schlägt die entscheidende Schlacht für die gesetzesfreie Gestaltung der urchristlichen Gemeinde und legt dadurch das unwandelbare Fundament für den Bau der universalen Menschheitskirche. Er ist nicht nur eine klassische Geschichtsurkunde ersten Ranges über den Gärungsprozeß der Herausentwickelung der christlichen Kirche aus ihrer judaistischen Hülle, sondern auch der klassische, dogmatisch-ethische Unterbau für das neue christliche Gemeinschaftsgebilde. Dazu ist das bei seiner entscheidungsvollen Inhaltsfülle so prägnante Sendschreiben an die Galater ein Meisterstück apostolischer, d. h. missionarischer Weisheit, in welchem Persönliches und Sachliches, Geschichtliches und Theoretisches, Kasuelles und Prinzipielles, Dog-

1) Kähler, Der Brief des Paulus an die Galater in genauer Wiedergabe seines Gedankenganges durch sich selbst ausgelegt und übersichtlich erörtert. Halle 1884. — Holsten, Zum Evangelium des Paulus und des Petrus, III: Inhalt und Gedankengang des Briefes an die Galater. Rostock 1868.

matik und Ethik zu einem einheitlichen Ganzen in der Weise ineinander gearbeitet ist, daß es ebenso lebensvolle, subjektive Verteidigung und Pflege subjektiver Beziehungen, wie objektive Behandlung großer Prinzipienfragen, ebenso seelsorgerliche Erledigung lebensschädigender Wirren in einem bestimmten kleinen Gemeindekreise, wie universal-apostolische Entscheidung über Missionsfragen von weltgeschichtlicher Tragweite wird und Lehre und Leben zugleich wurzelhaft mit den geschichtlichen Heilsthatsachen verflicht.

Machen wir uns, um dieses großartige Schriftstück zu verstehen, zuerst die geschichtliche Situation klar, aus welcher heraus gemäß seiner eigenen Aussage es erstanden ist.

Die Veranlassung zu demselben bildet eine dem Apostel der Heiden überaus schmerzliche Thatsache, durch welche seine ganze Missionsarbeit in Frage gestellt wird, nämlich daß die galatischen Heidenchristen, welche seine Botschaft von der sühnenden Kraft des Kreuzestodes Jesu (der ohne eigenes gesetzliches Werkverdienst dem Glauben an diese göttliche Gnadenthat geschenkten Gerechtigkeit und der durch Geistesmitteilung an den Gläubigen bewirkten sittlichen Lebenserneuerung) mit großer Freude und sichtlichem Erfolge aufgenommen, an diesem Evangelio sich hatten wieder irre machen lassen. Und zwar irre machen lassen durch judenchristliche Eindringlinge, welche vermutlich aus Palästina gekommen waren und sich, wenn nicht als Abgesandte, so doch als Vertraute der Urapostel geriert hatten. Die Gründe, welche diese Leute gegen die Paulinische und für ihre eigene Lehre ins Feld führten, hatten etwas so Bestechendes, daß sie wie eine Verzauberung wirkten.

Zunächst griffen sie die apostolische Autorität des Paulus an. Er könne weder wie die jerusalemischen Apostel für seine Lehre einen von Jesus selbst empfangenen Unterricht noch für seine Berufung eine öffentliche Thatsache geltend machen; er sei ein Subjektivist und Neuerer, der eine Lehre vortrage, welcher ebenso die göttliche Beglaubigung wie die Übereinstimmung mit dem Zeugnis der durch Christus selbst beauftragten Apostel fehle. Diese Lehre sei ungeschichtlich und seelenverderblich; sie reiße Altes und Neues Testament auseinander, ignoriere die Heilsstellung Israels, verletze das Gesetz und thue der Fleischesfreiheit Thür und Thor auf.

Wollten die Galater ihre Seligkeit nicht aufs Spiel setzen, so müßten sie durch Annahme der Beschneidung und des altisraelitischen Gesetzes in den heilsgeschichtlichen Zusammenhang mit dem alttestamentlichen Bundesvolke treten, an welchem die göttliche Offenbarung sich seit Jahrtausenden ihr heiliges Gefäß, sozusagen ihren Leib gebildet. Werde dieser Zusammenhang mit dem Volke der Wahl und des Gesetzes gelöst, so werde die Anteilnahme an dem messianischen Heil hinfällig. Geist und Buchstabe, Inhalt und Form, Evangelium und Gesetz gehörten unlöslich zusammen. Sie, die judaistischen Brüder, meinten es daher nur gut mit den Galatern, wenn sie ihnen die Irrlehre jenes unbeglaubigten Apostels aufdeckten und eifrig darauf drängen, daß sie durch Beschneidung und Gesetzesbeobachtung sich zu Vollgliedern des Bundesvolks und damit erst zu wirklichen Erben der messianischen Heilsgüter machen ließen.

Um was handelt es sich also angesichts dieser Infragestellung der Paulinischen Lehr= bzw. Missionsthätigkeit? Antworten wir zunächst negativ: um was handelt es sich nicht? Nicht um eine solche Differenz mit den jerusalemischen Aposteln, welche die Universalität des neutestamentlichen Heils selbst betraf. Wäre die erstere in Frage gestellt gewesen, so hätten die Verkehrer des Evangeliums den Galatern sicher gesagt: ihr als Heiden habt überhaupt keinen Anteil an dem messianischen Heil, ihr hättet gar nicht Christen werden dürfen. Aber von einer solchen prinzipiellen Ausschließung der Heiden ist keine Rede; das Recht derselben an das neutestamentliche Heil ist voll anerkannt; nicht um das Daß, nur um das Wie der Heidenaufnahme dreht sich der Streit. Freilich auch in dieser Begrenzung ist er noch immer von der prinzipiellsten Bedeutung nicht nur für die christliche Heilslehre, sondern auch für die Heidenmission.

Zum andern handelt es sich nicht um einen diametralen Gegensatz zum Evangelium der Urapostel. Dieser Gegensatz wird lediglich durch die schartige Schärfe der kritischen Kunst eingetragen. Hätte ein prinzipieller Gegensatz zwischen der Heilslehre des Paulus einerseits und der des Petrus, Johannes und Jakobus anderseits thatsächlich bestanden, wie allerdings die Verkehrer des

Paulinischen Evangeliums in Galatien behaupteten, so wäre die Apologie des Paulus in den beiden ersten Kapiteln des Galaterbriefes jedenfalls eine verfehlte. Denn worauf anders läuft sie hinaus als auf den Nachweis der Einheit des apostolischen Evangelii, daß die Säulenapostel, speziell Petrus, bezüglich ihrer Predigt sich mit Paulus in Übereinstimmung befinden? In Jerusalem habe man die Paulinische Lehre und Praxis gebilligt, und in Antiochien habe der Fehler des Petrus nicht in seiner Lehre, sondern darin gelegen, daß er nicht folgerichtig nach seiner Wahrheitserkenntnis gehandelt habe. Es ist wohl eine Differenz da, aber sie liegt nicht in einem prinzipiellen Lehrgegensatze, sondern in dem Mangel an konsequenter Übereinstimmung zwischen Prinzip und Handlungsweise. Es kann dies nicht stärker ausgedrückt werden, als Paulus dem Petrus gegenüber in Antiochien es thut (Gal. 2, 16). Beide Apostel stimmten darin überein, daß der Mensch, er sei Jude oder Heide, nicht durch Gesetzeswerke, sondern lediglich durch den Glauben an Jesum gerecht werde; nur hat Petrus „nicht nach der Wahrheit des Evangelii gewandelt"; sonst hätte ihm Paulus doch auch nicht „Heuchelei" vorwerfen können. Mit sich selbst, mit seiner eigenen, der des Paulus konformen Glaubenslehre stand Petrus im Widerspruch. Es steht darum nicht so, daß die Säulenapostel nach dem Urteil des Paulus ein „anderes Evangelium" predigten, sondern daß die „gewissen Leute" (τινες), welche die Galater verwirrten, es thaten, und nach ihrem Urteil angeblich Paulus ein anderes Evangelium predigte als die Urapostel. In Wahrheit verkündigten diese und der Heidenapostel inhaltlich, also im Prinzip, das gleiche Evangelium vom Kreuz Christi als dem göttlichen Sühn- und Versöhnungsmittel und der Gabe der heiligenden Glaubensgerechtigkeit unter Ausschluß jedes Werkverdienstes, nur daß bei Paulus diese evangelische Zentrallehre leuchtender und konsequenter hervortritt (1 Petr. 1, 2. 5. 7. 18—21; 2, 24; 3, 18. 1 Joh. 1, 7; 2, 1 f.; 3, 5 f. 23; 4, 9 f.; 5, 4. 6. 13).

Um was handelt es sich also? Zuerst um die apostolische, speziell die heidenapostolische Autorität des Paulus. Das

giebt dem Briefe ein persönliches Gepräge; aber in diesem außerordentlichen Manne ist alles Persönliche sachlich und alles Sachliche persönlich. In ihm deckt sich Subjektives und Objektives, Heilserfahrung und Heilslehre, der Christ und das Christentum, der Apostel und das Apostolat, der Missionar und die Mission. In der Person des Paulus ist ein großes Prinzip verkörpert, sie ist der geschichtliche Träger der folgerichtigen Heilslehre vom Kreuzestode des Versöhners. Die Begründung der Autorität dieser Person bedeutet daher die Begründung der Sache, die sie vertritt. Es ist kein eitler Selbstruhm, der ihn treibt, wenn er auf die Legitimierung seiner Autorität so viel Fleiß verwendet; er ist es seinem Berufe schuldig. Denn Paulus befand sich den durch Jesum während seines Erdenlebens berufenen Aposteln gegenüber offenbar im Nachteil. Um eine denselben gleiche Autorität in Anspruch nehmen zu dürfen, mußte er starke Beweisgründe geltend machen können. Und bloße subjektive Versicherungen waren keine solchen Beweisgründe; er mußte sich auf objektive geschichtliche Realitäten stützen, daß ihm seine apostolische Würde nicht von Menschen verliehen, auch nicht durch Menschen — selbst nicht durch die Säulenapostel — vermittelt worden sei, sondern daß er sie direkt durch Jesum Christum und so durch Gott den Vater empfangen habe, der sie durch die Auferweckung Jesu aus den Toten ermöglicht (Gal. 1, 1). Solche Realitäten waren die beiden göttlichen Thatsachen seiner durch direktes Eingreifen Jesu bewirkten Bekehrung vom pharisäischen Zeloten zum Heidenapostel und seiner durch direkte Offenbarung ihm gewordenen Erleuchtung. Wie seines eigenen Lebens ist sich Paulus gewiß, daß beides nicht subjektive, durch bloße innere Vorgänge und Gedankendialektik bewirkte Erlebnisse, sondern objektive, göttlich gewirkte Thatsachen sind, und als solche wurden sie auch in den christlichen Gemeinden anerkannt [1]). Diese Thatsachen treten

1) Auch die kritische Theologie erkennt das voll an, daß für Paulus (und auch für die Gläubigen der urchristlichen Zeit) diese Beweise den Wert von wirklichen geschichtlichen Thatsachen, objektiven Realitäten gehabt haben. Aber nur sein Glaube habe sie dafür gehalten; in Wirklichkeit seien es bloße innere subjektive Vorgänge gewesen, zu deren natürlicher Erklärung es dem

bei dem Heidenapostel an die Stelle der Berufung und des Unterrichts der älteren Apostel durch Jesus während seines Erdenlebens, und sie sind zureichende Beglaubigung seiner Autorität. Denn damit steht, wie die gesamte Paulinische Lehre, so speziell sein Heidenapostolat und mit diesem die Heidenmission selbst auf dem Felsengrunde der Jesusautorität. Und darin liegt die prinzipielle Bedeutung der persönlichen Legitimierung des Paulus als Apostels Jesu Christi für die Missionsbegründung.

Aber es handelt sich um noch mehr, nämlich um die Rettung des Christentums vor der Judaisierung. Das ist die große Entscheidung, welche Paulus im Galaterbriefe durchzufechten hat, ob der neue Wein des Evangeliums Christi in die alten Schläuche der jüdischen Gesetzesform gefaßt werden solle, oder ob die Religion des Kreuzes aus sich heraus eine gesetzesfreie Gestalt erzeuge? — eine Frage, welche in ihren Konsequenzen von der prinzipiellsten Bedeutung für Sein oder Nichtsein der universalen christlichen Heidenmission wird. Oder korrekter: es handelt sich von vornherein um die Heidenmission; nämlich ob gerade der Apostel, dem sie sonderlich vertraut war, bei ihrer praktischen Ausführung den richtigen Weg einschlug. Seine galatischen Gegner machten ihm den Vorwurf, er befinde sich auf

---

Apostel nur an psychologischer Reife gefehlt. Paulus habe sich getäuscht, er sei in einem Selbstbetruge befangen gewesen. Die kritische Theologie setzt daher an die Stelle der vermeintlichen objektiven Thatsachen eine moderne Bewußtseinsdialektik, welche sowohl die Bekehrung wie die Heilslehre des Heidenapostels auf psychologisch und logisch natürlichem Wege erklären soll. Aber all ihr Scharfsinn zerarbeitet sich vergebens, auf diesem Wege des dialektischen Bewußtseinsprozesses das große Paulusrätsel zu lösen. Sie zerstört wohl die realen Fundamente der apostolischen Autorität, auf welche Paulus seine Berufung wie die Wahrheit seiner Lehre gründet, aber sie bleibt den Beweis dafür schuldig, wie auf dem Sandboden eines Selbstbetrugs das mächtige Gebäude der heidenchristlichen Kirche aufgebaut werden konnte. Wir stünden hier vor dem wunderbarsten Selbstbetrug der Weltgeschichte. Es bleibt dabei: „ist Christus nicht auferstanden, so ist unsere Predigt vergeblich, so ist auch euer Glaube vergeblich; wir würden auch erfunden als falsche Zeugen Gottes, daß wir wider Gott gezeuget hätten" (1 Kor. 15, 14—19). An der Auferstehung scheiden sich die Wege.

einem Irrwege, indem er die Heiden ohne Anschluß an das Judentum und ohne Vermittelung des Gesetzes christianisiere; die Christianisierung müsse vielmehr auf dem Wege der Judaisierung geschehen. Es leuchtet sofort ein, daß das eine Lebensfrage für die junge Heidenmission war. Siegte die judaistische Richtung, so war es in Wirklichkeit um den christlichen Universalismus geschehen, denn die national-jüdische Gesetzesform der Religion konnte wegen ihrer volklichen Eigenart niemals allgemein wurzelhaft gemacht werden; das Christentum hätte dann eine — vielleicht weit verbreitete — jüdische Sekte, aber niemals die Menschheitsreligion gebildet.

Um der Mission ihren universalen Charakter zu retten, geht der Heidenapostel prinzipiell und fundamental zu Werke, indem er das innerste Wesen des Evangelii klarlegt, wie es auf Grund des sühnenden Kreuzestodes Jesu die Gerechtigkeit dem Glauben darbiete und durch Geistesmitteilung zur Freiheit führe. So wird ihm der Kampf für seine Missionsweise naturnotwendig zu einem Kampfe für die dem Wesen des Christentums entsprechende Heilslehre und umgekehrt: der Sieg dieser Heilslehre der Sieg der Heidenmission. Wir sehen: auch im Galaterbriefe ist Missionsbegründung und evangelische Wahrheits- wie Freiheitsbegründung ganz ineinander geflochten; die eine ist in gleicher Weise die Voraussetzung wie die Konsequenz der anderen.

Während Paulus im Römerbriefe unter Hintanstellung des persönlichen Momentes und im wesentlichen thetisch den Nationaljuden gegenüber auf Grund der Glaubensgerechtigkeitslehre des Evangelii den christlichen Heilsuniversalismus sozusagen als evangelische Theorie entwickelt, tritt er im Galaterbriefe unter starker Betonung des Persönlichen polemisch den Judenchristen gegenüber für seine Missionspraxis ein, indem er dieselbe gleichfalls als die naturnotwendige Folgerung aus dem Wesen der christlichen Wahrheit und Freiheit begründet; eine Rechtfertigung seiner missionarischen Berufserfüllung, welche selbstverständlich den Nachweis bedingte, daß die von ihm verkündigte Heilslehre die Wahrheit des Evangelii wirklich sei. Es handelt sich also im Galaterbriefe um

die praktische Konsequenz des theoretischen Universalismus, wenn man will: um die Missionsmethode, nämlich ob Christianisierung durch Judaisierung oder unter Abstreifung der judaistischen Form. Dieser freilich nicht bloß methodische, sondern prinzipielle Missionsstreit wird durch seinen inneren Zusammenhang mit den evangelischen Grundwahrheiten ein Streit um das Christentum selbst bzw. um dessen wesensreine Erscheinung, um seine Befreiung von den alten judaistischen Schläuchen, und wiederum der Kampf um die genuin christliche Heilslehre wird zu einem Kampfe um die wesenschristliche Heidenmission, so daß ganz naturgemäß gerade der Heidenapostel berufen war, beide Streitfragen zum Austrag zu bringen.

Versuchen wir nun, den Gedankengang des Briefes widerzugeben, ohne uns jedoch in die Schwierigkeiten der Einzelexegese einzulassen; nach der vorausgeschickten Orientierung können wir uns besonders bei den ersten Kapiteln auf kurze Summarien beschränken. Das Sendschreiben ist wesentlich in zwei Hauptteile gegliedert, in den Beweis, daß das Evangelium des Paulus das der göttlichen Wahrheit und das der christlichen Freiheit sei.

Schon die Einleitung ist von großer Bedeutung, eine Art Ouverture zu dem Gesamtinhalt des Briefes: nachdrückliche Betonung der göttlichen Unmittelbarkeit des Paulinischen Apostolats wie der zentralen Heilsthatsache der Selbsthingabe Christi für die Sünderwelt; Bezeichnung des eigentlichen Gegenstandes der Verhandlung, nämlich des Abfalls der Galater von dem einzigen Evangelio unter Androhung des göttlichen Fluchurteils über alle, eventuell über Paulus selbst, die an die Stelle dieses einzigen Evangelii ein anderes setzen, mit Hinweisung darauf, daß hier jede Rücksichtnahme auf Menschen Sünde sei (1, 1—10).

A. Beweis der göttlichen Wahrheit des Evangelii (1, 11—4, 7.)

1) Persönliche Rechtfertigung durch Darlegung des göttlichen Ursprungs des Paulinischen Evangelii wie Apostalates (1, 11 u. 12), der Übereinstimmung mit den älteren Aposteln bezüglich seiner heidenmissionarischen Thätigkeit wie des Glaubensprinzips (2, 1—12) und der Nachweisung einer mangelnden Folgerichtigkeit des christlichen Handelns gemäß diesem Prinzip bei Petrus (13—21).

a. Negativer Beweis: Ausschluß jeder menschlichen Vermittelung. Ohne menschliches Zuthun ist Paulus, der pharisäische Zelot und Christenverfolger, durch unmittelbares göttliches Eingreifen bekehrt und zum Heidenapostel berufen worden (1, 13—16). Auch nach seiner Bekehrung und Berufung hat er weder von den jerusalemischen Aposteln noch von den christlichen Gemeinden in Judäa Unterweisung empfangen; wohl aber wurde ihnen seine Bekehrung und Zeugenthätigkeit zu einem Anlaß, Gott zu preisen (1, 17—24).

b. Einheitlichkeit des beiderseitigen Evangelii trotz aller Gefährdung der evangelischen Freiheit, differenter Wirkungskreise und Inkonsequenzen im praktischen Verhalten des Petrus. Die Verhandlungen in Jerusalem betreffs der Verständigung über die Heidenmission; Unterschied der Stellung einiger judenchristlicher Eiferer und der Apostel zur Beschneidungsfrage; Widerstand des Paulus gegen die ersteren zum prinzipiellen Schutze der evangelischen Freiheit; friedliches Übereinkommen mit den Säulenaposteln. Der Konflikt in Antiochien nicht hervorgegangen aus einem wesentlichen Lehrunterschiede mit Petrus, sondern aus einem Mangel an mutiger Folgerichtigkeit aus der eigenen Glaubensüberzeugung für das praktische Handeln. Energische Verteidigung des Glaubensprinzips seitens des Paulus gegenüber selbst dem Petrus, unter Hinweis auf die unerbittliche Konsequenz, daß der Tod Jesu zwecklos werde bei solchem widerspruchsvollen Handeln (Kap. 2) [1].

---

1) Der Sinn der wichtigen Stelle (2, 14—21) ist dieser: Das Verhalten des Petrus, als er sich von der Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen absonderte, war in doppelter Beziehung widerspruchsvoll: es widersprach seinem entgegengesetzten Verhalten vor der Ankunft der Jakobusanhänger und seiner eignen freieren Glaubensüberzeugung. Auch wir als geborene Juden, die wir, wenngleich in unterschiedlicher Anschauung von den Heiden, doch — dieselben — Sünder sind, haben trotz aller Gesetzesbefolgung die Überzeugung erlangt, daß nicht gerechtfertigt wird ein Mensch aus Gesetzeswerken, sondern allein aus Glauben an Jesum Christum, und sind auf Grund dieser Überzeugung ebenso wie die Heiden an Christum gläubig geworden mit der Absicht, damit aus Glauben und nicht aus Gesetzeswerken Gerechtigkeit uns zuteil werde, denn kein Fleisch wird durch Gesetzeswerke gerecht. Aber würde nicht Christus zu einem Sündendiener gemacht, wenn diejenigen, die auf dem Glaubenswege Gerechtigkeit suchen, den sittlichen Anforderungen des Gesetzes nicht genügten? Das eben fürchteten die noch in der gesetzlichen Anschauung befangenen Judenchristen, daß mit der Außerkraftsetzung des Gesetzes behufs der Gerechtigkeitserlangung die Sünde im sittlichen Leben der Gläubigen entfesselt werden werde, und in der Angst davor flüchteten solche Befangene wieder ins Gesetz zurück.

2) Sachliche Rechtfertigung

a. durch die Geist- und Kraftерweisung der Paulinischen Kreuzes- und Glaubenspredigt unter den Galatern selbst, eine Thatsache, für welche der Apostel sich auf die eigene Erfahrung der galatischen Heidenchristen berufen kann (3, 1—5);

b. durch den alttestamentlichen Schriftbeweis, nämlich daß der abrahamitische Segen als ein universaler ohne jeden Volksvorzug unterschiedslos auf die Gläubigen und nicht auf die aus Gesetzeswerken Gerechtigkeit Erstrebenden vererbt werde (3, 6—9); daß das Gesetz kein Rechtfertigungs-, sondern ein Verdammungsurteil spreche, während die Schrift dem Glauben das Leben zusage und Christus, indem er selbst ein Fluch geworden, von dem Gesetzesfluche Erlösung gebracht habe, damit in ihm der allgemeine Verheißungssegen auch auf die Heiden komme und an die Stelle des Gesetzesbuchstabens der Geist trete (10—14). Diese in Christo zu ihrer Erfüllung gekommene, schon im abrahamitischen Universalsegen und der

Nichts war dem Juden- und Judenchristen so schwer begreiflich und anstößig als die gesetzlose Freiheit. Diese irrige Konsequenz, daß die Entbindung besonders von der zeremonialgesetzlichen Zucht den Christen zu einem Sünder und Christus zum Sündendiener macht, weist Paulus entrüstet zurück, denn sie beruht auf einer völligen Verkehrung. Nicht dadurch werde ich ein Übertreter, daß ich in Christo die Gerechtigkeit suche, sondern daß ich das Gesetz abermals als Gerechtigkeitsmittel aufrichte und das religiöse Leben auch der Christusgläubigen wieder an seinem Maßstabe messe. Auf diese Weise mache ich mich selbst zum Übertreter. In diesem Falle befand sich Petrus. Dagegen zeigt Paulus an seiner eigenen Person die wirkliche Konsequenz des Prinzips der Glaubensgerechtigkeit. Mittels des Gesetzes bin ich, indem es mich von seiner Unfähigkeit, Gerechtigkeit zu wirken, überzeugt hat, dem Gesetze abgestorben, damit ich in Wahrheit Gott lebe. Das sündliche Ich ist mit dem Kreuzestode Christi prinzipiell und ideell in den Tod gegeben, so daß ein Leben in der Sünde bei den Gläubigen nicht statt hat. Ich lebe nicht mehr als ich, als alter Mensch, sondern Christus lebet in mir. Wohl führe ich noch ein Leben des Fleisches, aber es steht als Glaubensleben ganz unter der Macht der gekreuzigten Liebe. Das ist nur möglich, weil ich mich rückhaltlos und ganz der Gnadenthat des sich für mich in den Kreuzestod gegebenen Gottessohnes hingebe; so schließe ich jede Geringschätzung der Gnade aus, als ob sie die heilige Reinheit des Lebens der Gläubigen trübe; dagegen wird umgekehrt die Gnade vereitelt und der Kreuzestod Christi zu einer überflüssigen That Gottes gemacht, so lange man für das Leben der Gläubigen das Gesetz wieder aufrichtet, um sich durch Beobachtung der gesetzlichen Sitte irgendwie selbst Gerechtigkeit zu vermitteln.

abrahamitischen Glaubensgerechtigkeit vorgesehene Thatsache, bedarf um so mehr einer weiteren heilsgeschichtlichen Beleuchtung, als sie den Hauptanstoß für den gesetzlichen Judenchristen bildet. Diesem scheint es nämlich, als ob die Paulinische Lehre und Heidenmissionspraxis zwischen der alttestamentlichen und neutestamentlichen Heilsordnung einen förmlichen Bruch herbeiführe, eine begreifliche [1]) Befangenheit, die nur durch den positiven Schriftnachweis genommen werden kann, daß vielmehr umgekehrt statt einer Kluft ein Kontinuitätszusammenhang zwischen beiden Testamenten stattfinde (15 bis 29).

Diese Kontinuität erweist der Apostel

c. durch die pädagogische Stellung des Gesetzes in der göttlichen Heilsökonomie. Durch das Gesetz ist nicht eine Alterierung des abrahamitischen Verheißungsbundes, Glaubensweges und Universalsegens herbeigeführt worden, weder in der Weise einer Außerkraftsetzung desselben, noch auch nur eines korrigierenden Zusatzes; vielmehr steht die neutestamentliche Heilsordnung, wie sie Paulus lehrt und in seiner Heidenmission praktisch übt, zur abrahamitischen im unmittelbaren Zusammenhange wie die Erfüllung zur Verheißung.

1) Das ist in der That so und muß zur Entschuldigung der befangenen Judenchristen gleichfalls geltend gemacht werden. Die urchristliche Situation hat viel Ähnlichkeit mit der zur Zeit der Reformation. Auch in der reformatorischen Bewegung erblickten konservativ-ängstliche Christen einen Bruch mit der mehr als tausendjährigen christlichen Geschichtsentwickelung, Tradition und kirchenanstaltlichen Ordnung, und bis auf den heutigen Tag hat der römische Vorwurf: die Reformation sei eine revolutionäre Störung der kirchlichen und geschichtlichen Einheit, für diese Richtung etwas Bezauberndes. Man betrachtet auch die unnormale Geschichtsentwickelung als etwas Unantastbares und sieht in der Wiederanknüpfung an die normalen christlichen Geschichtsanfänge eine pietätlose Verletzung heiliger Zwischenglieder. — Versetzen wir uns in die Seele des gläubigen Juden, so mußte eine solche Empfindung in noch viel höherem Grade über ihn kommen, wenn er sah, wie der Heidenapostel in Lehre und Missionspraxis das in Christo verwirklichte messianische Heil loslöste von den althergebrachten Gesetzesformen, die doch als göttliche Institution geheiligt waren, und von dem Boden des israelitischen Volkstums, in welchen doch durch den Offenbarungsgott selbst das Heil geschichtlich gepflanzt war. Diese Loslösung mußte ihm als eine revolutionäre That erscheinen, als die Zerstörung eines geheiligten Gefäßes, und die ungeheuere Kluft, die sich da vor ihm aufthat, konnte nur überbrückt werden, wenn es gelang, auf Grund der alttestamentlichen Heilsgeschichte selbst die Kontinuität zwischen ihrer ursprünglichen Anlage und der Paulinischen Heilslehre mit ihren Konsequenzen überzeugend nachzuweisen.

Denn der abrahamitische Verheißungssegen kommt zu seiner Realisierung in dem einen bestimmten Nachkommen des Erzvaters: Christus, und nur durch diesen wird er für andere, speziell für die Heiden vermittelt, nimmermehr durchs Gesetz, das ja, wie bereits schriftgemäß nachgewiesen, unter den Fluch stellt. Gott würde mit sich selbst in Widerspruch treten, wenn er das später gegebene Gesetz dazu verordnet hätte, mittelst desselben das Verheißungserbe zu erlangen, nachdem er dasselbe vorher als Gnadengeschenk charakterisiert und seine Erlangung an den Glauben gebunden hat (15—18).

Welche Stellung kommt dann aber dem in der Heilsgeschichte doch so bedeutungsvollen Gesetze zu? Nicht die einer Ergänzung der Verheißung oder eines neuen selbständigen Gliedes der Heilsökonomie behufs der objektiven oder subjektiven Realisierung des Heilssegens, sondern es ist dazu gesetzt worden der Übertretungen wegen, d. h. um die Sünde als Schuld zum Bewußtsein zu bringen (vgl. Röm. 4, 15; 5, 20). Es hat also einen völlig anderen Zweck als die Verheißung (19). Es kann darum auch von einem Gegensatze beider keine Rede sein. Der Schluß, daß nach der bisherigen heilsgeschichtlichen Darlegung das Gesetz wider die Verheißung sei, weil es nicht in einer Zweckrichtung mit dieser liege und durch Engel- und Menschenvermittelung hinzu verordnet sei [1]), beruht nämlich auf der falschen Voraussetzung, daß Gesetz die Kraft habe, lebendig zu machen. Vermöchte Gesetz Leben zu wirken, dann freilich wäre es ein selbständiger zweiter Gerechtigkeitsweg, der nicht bloß neben dem, sondern geradezu im Widerspruch zu dem durch die Verheißung bedingten Glaubenswege stünde. Allein diese falsche Voraussetzung wird durch Schrift (und Erfahrung) abgewiesen; denn Gott hat die gesamte Menschenwelt, ohne Ausschluß eines Teils derselben, nämlich der Juden, unter Sündhaftigkeit zum Ver-

1) Die schwierige Stelle 3, 20 harrt noch immer einer befriedigenden Erklärung, die ohne Zwang oder Künstelei ihren dunkeln Sinn wirklich aufschließt. Holsten, der mit Aufbietung des subtilsten Scharfsinns exegesiert, daß das Gesetz, indem es selbst die Bedeutung eines Mittlers habe, außerhalb der Einheit von Verheißung und Erfüllung stehe als ein mittleres zwischen beiden, hat viel für sich, nur ist seine Beweisführung weder frei von Tendenzkonstruktion, noch von Spitzfindigkeiten, noch von überscharfen Schlußfolgerungen. Es ist nicht so, daß die in Rede stehende Stelle, wie es nach Holsten den Anschein bekommt, den eigentlichen Kernpunkt der Paulinischen Beleuchtung der Gesetzesstellung bildet; die Beweisführung des Apostels ist völlig durchsichtig, selbst wenn man das Rätsel der Exegese dieses einzelnen Verses nicht zu lösen vermag.

schluß gestellt, damit die Verheißung aus dem Glauben an Jesum Christum gegeben würde den Gläubigen ohne Unterschied der Volkszugehörigkeit, so daß nicht etwa irgendein Teil der Menschheit auf anderem Wege das Erbe erlangt. So ist das Gesetz eine Haft und Hut gewesen auf den in Christo offenbar gemachten Glaubensweg, es hat den Dienst eines Pädagogen gethan (20—24).

Dieser heilspädagogische Gesetzesdienst hat nun sein Ende erreicht, seitdem wir aus Knaben Söhne Gottes geworden sind, was ohne Unterschied bei jedem durch Vermittelung des Glaubens geschehen ist, der eben in Christo die Sohneswürde erlangt hat: jetzt besteht daher die Unterordnung unter den Erzieher nicht mehr. Denn wie viele ihrer aus Heiden oder Juden auf Christum getauft sind, die haben ihn angezogen, und indem sie so in das pneumatische Wesen Christi eingetaucht sind, sind alle sarkischen Unterschiede nicht bloß der Nationalität, sondern auch der sozialen Stellung und selbst die des Geschlechts gefallen; sie sind alle: Juden und Heiden, Freie und Sklaven, Männer und Frauen einer in dem Christus, den sie angezogen haben. Gehören sie aber mit Vernichtung der sarkischen Unterschiede Christus an, so sind sie die wahre Nachkommenschaft Abrahams auch ohne leibliche Abstammung von ihm oder Beschneidung, und folglich auch ohne weiteres gemäß der Verheißung Erben des Heilssegens, ohne daß Gesetzeswerke noch in Frage zu kommen brauchen (25—29); ein unwiderleglicher Schluß, mit welchem die bezaubernde Trugrede der judaistischen Verkehrer des Evangelii nach der Seite hin völlig zunichte gemacht ist, daß der Anteil an dem messianischen Heilsgut an Beschneidung und Gesetzesübernahme gebunden sei.

Gegenüber dem neutestamentlichen Sohnesstande glich das religiöse Leben der Menschheit vor Christus dem Zustande der Unmündigkeit, in welchem das Kind insofern dem Knechte gleicht, als es unter Aufseher und Verwalter gestellt und noch nicht in den selbständigen Besitz seines Erbes gelangt ist, was erst geschieht an dem vom Vater festgesetzten Mündigkeitstermine. In diesem Zustande der Unmündigkeit standen die Juden mit den Heiden auf einer gleichen Stufe des elementaren Kultus, indem beide gebunden waren unter die Grundmächte der sinnlichen Welt [1]), bis Gott durch die in der Fülle der Zeit geschehene Menschwerdung seines Sohnes die unter Gesetz gestellten aus ihrer Knechtschaft erlöste und zu mündigen Söhnen machte, indem er den Geist seines Sohnes in ihre Herzen gab und dieser Geist sie lehrte: Vater rufen. So ist

1) Zu diesen kraftlosen Grundmächten der sinnlichen Welt gehören z. B. in dem heutigen Heidentum die Reinigkeitsgesetze der indischen Kaste.

es zur thatsächlichen Gotteskindschaft gekommen vermittelst des Geistes Christi nnd somit auch der Besitz des Erbes gesichert ohne Beschneidung und Gesetz (4, 1—7). Durch diese geschichtliche und pneumatische Erschließung der göttlichen Heilsordnung ist also auch mit der Wahrheit der Heilslehre die Heidenmissionspraxis des Paulus als göttlich beglaubigt erwiesen.

B. Das Evangelium der göttlichen Wahrheit auch das der Freiheit (4, 8—6, 10).

1) Widerspruch zwischen dem Verhalten der galatischen Christen und ihrem Sohneszustand. Sie waren durch den vermittelst der Paulinischen Glaubenspredigt geschehenen Geistesempfang aus ihrem knechtischen, falschen Götterdienste befreit und sind nun in einen neuen Knechtsdienst zurückgefallen, indem sie durch Unterwerfung unter die zeremonialreligiösen Formen des Judaismus sich wieder den armen und kraftlosen Elementarmächten der sinnlichen Welt als Unfreie unterstellt haben, eine schmerzliche Verkehrung, welche den Erfolg der Paulinischen Missionsarbeit unter ihnen in Frage stellt, und die den Apostel unter Erinnerung an die Freude, mit der sie einst seine Verkündigung aufgenommen, und unter Hinweis auf die unlautere Selbstsucht seiner Gegner zu den väterlichsten Ermahnungen, dem judaistischen Wesen wieder zu entsagen, veranlaßt (4, 8—20).

2) Diese dem persönlichen Verhältnisse zu ihm selbst entnommene Aufforderung wird wiederum verstärkt durch die Hinweisung auf die Schrift, nämlich auf das, was dieselbe bezüglich der beiden Söhne Abrahams: des von der Magd nach dem Fleisch geborenen Ismael und des von der Freien durch die Verheißung geborenen Isaak aussagt. Diese allegorische Geschichte bildet den zweifachen Bund, den der Knechtschaft und den der Freiheit ab. Als geistgeborene Verheißungs-Kinder sind die Gläubigen in Ähnlichkeit mit Isaak nicht Söhne der Magd, sondern der Freien, und mithin nicht Angehörige des gesetzlichen Knechtschafts-, sondern des geistlichen Freiheitsbundes, eine Thatsache, welche die Ermahnung als Ausdruck des göttlichen Willens rechtfertigt: für die Freiheit hat uns Christus berufen, haltet also stand und lasset euch nicht wieder unter dem knechtischen Gesetzesjoch fesseln (4, 21—5, 1).

Um dieser Paränese weiteren Halt zu geben, widerlegt nun der Apostel die sittlichen Bedenken der Judaisten wider den gesetzesfreien evangelischen Standpunkt, als ob derselbe das heilige Leben gefährde und zu dem Glauben an Christus noch Beschneidung

und Gesetz notwendig mache für eine wirkliche Lebensgerechtigkeit (5, 2—6, 10).

a. Es ist ein prinzipieller Widerspruch, die Annahme der Beschneidung und Christus miteinander zu verbinden. Hier gilt nur ein entweder — oder; entweder die Beschneidung und mit ihr Gerechtigkeit aus dem Gesetz, dann ist ein Abfall von der Gnade eingetreten und Christus unnütz geworden; oder der Glaube, der kraft des Geistes die Gerechtigkeit eines heiligen Lebens hoffend erwartet, dann ist Beschneidung und Gesetz überflüssig. Denn in der Gemeinschaft mit Christus hat weder die Beschneidung noch die Vorhaut eine vermögende Bedeutung, sondern lediglich der in der Liebe wirksame Glaube (5, 2—6).

b. An diesen Nachweis der Inkonsequenz seiner trugrednerischen Gegner knüpft der Apostel nach einer abermaligen mehr persönlichen Episode (5, 7—12) den positiven Beweis, daß die gesetzlose Freiheit des evangelischen Glaubens keineswegs eine libertinistische Entfesselung der Fleischesfreiheit bedeute, wie in ihrer kurzsichtigen Befangenheit die Gesetzesverteidiger vorgeben. Denn die Freiheit vom Gesetz schließt in sich den die sittlichen Forderungen des Gesetzes erfüllenden Dienst der Liebe, und der Wandel im Geist schließt aus, Fleischesgelüst durch die That zu verwirklichen. Diese beiden: Geist und Fleisch, sind nämlich zwei bestimmende Mächte über das sittliche Leben des Menschen, die nicht in Gemeinschaft, sondern in Feindschaft miteinander stehen, so daß immer eine die Willensregung der andern hindert. Ist's nun der Geist, der in den Gläubigen die entscheidende Triebkraft des sittlichen Handelns bildet, so ist eine andere Triebkraft, nämlich die des Gesetzes, nicht mehr nötig. Auch ohne daß der geistliche Mensch unter dem Gesetze steht, vollbringt er die Werke des Fleisches, welche von dem Reiche Gottes ausschließen, nicht mehr; dagegen treibt der Geist als wachstümliche Frucht die Tugenden der Liebe u. s. w., welche mit den sittlichen Forderungen des Gesetzes in Harmonie stehen. Da also die Angehörigen Jesu Christi das Fleisch mit seinen Lüsten und Begierden in den Kreuzestod gegeben haben und den Geist die ihr sittliches Leben bestimmende Macht sein lassen, so ist die Befürchtung ungegründet, daß die Freiheit vom Gesetz einen unheiligen Wandel zur Folge haben müsse (5, 13—25), ein Schluß, der den Apostel noch zu einer Reihe von speziellen Paränesen Veranlassung giebt, die in den besonderen Verhältnissen der Galater begründet sind (5, 26—6, 10).

Den Ausgang des Briefes bildet endlich ein eigenhändiger Nachtrag des Apostels, in welchem er seine Leser vor die Wahl zwischen ihren Verführern und ihm selbst stellt, indem er die tiefsten Be-

weggründe für ihr beiderseitiges Verhalten aufdeckt, unter nochmaliger nachdrücklicher Hervorhebung der Bedeutung des Kreuzestodes Jesu für die große schwebende Streitfrage und der wiederholten Versicherung, daß in der Gemeinschaft mit Jesus Christus weder Beschneidung noch Vorhaut irgendeinen Wert habe, sondern lediglich eine neue Schöpfung. Künftig möge ihm niemand betreffs der Wahrheit seines Evangelii und der göttlichen Beglaubigung seiner von judaistischer Gebundenheit freien Heidenmissionsthätigkeit weitere Beschwerden bereiten, er trage ja, im Gegensatz zu der Kreuzesscheu seiner Gegner, die Malzeichen Jesu an seinem Leibe (11—18).

III. Der Epheserbrief. Während der Römer- und Galaterbrief in einem vielfach miteinander verwandten Gedankengange die Allgemeinheit des Heils in Christo mit ihren Konsequenzen für die christliche Missionsthätigkeit wesentlich auf Grund der evangelischen Zentrallehre von der Glaubensgerechtigkeit erweisen, behandelt sie der Epheserbrief in Verbindung mit der Lehre von der neutestamentlichen Gemeinde. Der Apostel hat in diesem Briefe die Thatsache eines aus Juden und Heiden zu einem einheitlichen Organismus zusammengeschlossenen Gemeindeverbandes vor sich, den er als eine göttliche Gnadenhaushaltung kenntlich macht. Dieser Gemeindeverband ist weder durch eine zufällige Verkettung von Umständen, noch durch menschliches Organisationsgeschick zustande gekommen, sondern steht da als das heilsgeschichtliche Ergebnis eines vorbedachten und auf dem Wege zielvoller Veranstaltung realisierten, ewigen göttlichen Heilswillens. Der überschwengliche Reichtum der Gnade Gottes in Christo enthielt in sich selbst die weisheitsvolle Veranlagung auf die Herausbildung eines Juden und Heiden als gleichberechtigte Glieder umfassenden universalen Gemeindeleibes mit dem Haupte Jesus Christus, und dieser dem vorweltlichen Heilsrate immanenten Veranlagung sind zu ihrer Verwirklichung in der Zeit mit heilslogischer Konsequenz auch die entsprechenden geschichtlichen Akte gefolgt. Das ist der Kerngedanke des tiefsinnigen Briefes, der im ersten Hauptteil dogmatisch entwickelt, im zweiten ethisch verwertet wird.

Auf die neutestamentliche Gemeinde, welche als der Leib Christi ihn vollständig in sich aufzunehmen, sein *πλήρωμα* zu werden, be-

stimmt ist (Eph. 1, 23), zielt die ganze göttliche Gnadenökonomie von dem vorweltlichen Ratschluß an durch alle ihre geschichtlichen Veranstaltungen hindurch ab (1, 10f.; 2, 5ff.; 3, 5ff.; 4, 4ff.). Der göttliche Heilsplan ist nämlich nicht bloß auf die Errettung und Verherrlichung einzelner Individuen, sondern auf die Bildung einer gliedlichen Körperschaft, eines Leibes Christi, eines Gemeindeorganismus angelegt, der in gleicher Weise eine Fülle von Begabungen, Kräften und Diensten in sich schließt (4, 7ff. Röm. 12, 4ff. 1 Kor. 12, 4ff.), wie er alle nationalen und sozialen Unterschiede unter den Menschen überbrückt (Eph. 1, 10; 2, 18; 3, 6. Akt. 10, 34. Röm. 10, 12. 1 Kor. 12, 13. Kol. 3, 11). Darum hat auch Christus nicht nur einzelne Jünger gesammelt, sondern eine Gemeinde gegründet (Matth. 16, 18; 18, 17), die als ein sozialer Faktor von universaler Tendenz in die Welt getreten ist, welcher über den natürlichen Verbänden der göttlichen Schöpfungsordnung einen neuen allumfassenden Organismus ins Leben gerufen hat. Diese in einer Hausgenossenschaft Gottes realisierte *κοινωνία* (Eph. 2, 19. 1 Tim. 3, 15. 1 Petr. 2, 5. Joh. 17, 20f. 1 Joh. 1, 3) ist ein dem Christentum wesenhafter Gedanke, ein himmelreichliches Naturgesetz, die soziale Konsequenz einer universalen Gottesreichsgründung. Weil der eine Geist Christi alle diejenigen beseelt, welche sich durch gläubige Annahme seines Heilsguts haben erretten und umschaffen lassen, so muß dieser eine Geist ja auch alle zu einem Leibe vereinigen (Eph. 4, 3ff. 1 Kor. 12, 13. Röm. 12, 5). Jesus Christus, der eine Grund- und Eckstein wie das einige Haupt, der eine Glaube, die eine Hoffnung, die eine Gnade, das alles tendiert auf einen einheitlichen Gemeinschaftsverband. Alle diejenigen, bei welchen Glaube an Christus, Kraft seines Geistes, Herrschaft seines Willens vorhanden ist, werden in die innigste Lebensgemeinschaft untereinander gesetzt, sie mögen sonst Gemeinschaftsverbänden angehören, welchen sie wollen. Zwischen Christus und den Seinen ist ein so gliedlicher und organischer Zusammenhang da, wie zwischen Haupt und Leib. Da es sich nun in diesem Gemeinschaftsverbande um innere Qualitäten, geistige Kennzeichen und Bindungsmittel handelt, so kann auch die Zugehörigkeit zu ihm nicht abhängen von irgend-

welchen bloß natürlichen Lebensverbänden, von äußerer Geburt, Volksabstammung, sozialer Stellung in der bürgerlichen Gesellschaft u. dergl., sondern es müssen in ihm alle diese Unterschiede, selbst die Volksgrenzen, ja die bisherige Scheidung der Menschheit in Juden und Heiden fallen. Darum muß Jesus auch die Schafe in seinen neuen Gemeindeverband aufnehmen, die nicht aus Israels Stalle sind, und die zerstreuten Kinder Gottes aus der ganzen Welt in ein neues universales göttliches Hauswesen sammeln, müssen die Heiden mit den Juden durch wirkliche Einleibung in die Hausgenossenschaft Gottes das volle Bürger- und Erbrecht erlangen (Joh. 10, 16; 11, 52; 17, 20f.; 18, 37. Matth. 12, 49. Eph. 2, 19; 3, 6). Denn als der lebendige Friede und Friedensvermittler zwischen Gott und der Menschheit hat Christus durch seine Kreuzesversöhnung ein neues Menschenwesen geschaffen und die räumlich wie zeitlich Nahen und Fernen zu einem einheitlichen Leibe geeinigt (Eph. 2, 13), allerdings nicht so, als ob dieser Leib thatsächlich die ganze Menschheit in allen ihren einzelnen Individuen umschlösse, sondern so, daß er sich aus der ganzen Menschheit, aus allen Völkern und Zungen diejenigen Individuen angliedert und eingliedert, welche Jesum als ihren Herrn glauben und bekennen, in ihm zur Gemeinschaft mit dem heiligen Gott sich haben bringen lassen und in dieser Gemeinschaft selbst zur Heiligung heranreifen (Eph. 1, 13; 2, 1ff.; 3, 16ff.; 4—6. 1 Kor. 1, 2. 1 Petr. 2, 9).

Das sind universale Gedanken von der großartigsten missionarischen Tragweite, welche die dogmatische und heilsgeschichtliche Missionsbegründung des Römer- und Galaterbriefes nach einer neuen Seite hin ergänzen, Gedanken, an welche unsere Missionslehre sowohl in ihrem begründenden, wie in ihrem ausführenden Teile noch wiederholt anzuknüpfen haben wird. Wir begnügen uns daher hier mit diesen Andeutungen, um uns jetzt zur zusammenhängenden Entwickelung derselben zu wenden, wie sie der Gedankengang des Epheserbriefes giebt. Es ist dies keine leichte Aufgabe, da dieser Gedankengang ein vielfach ineinandergeschlungener ist, hier vorgreift, dort nachholt, Personalien und Gebete einflicht u. s. w.

Aber Grundgedanke und Grunddisposition ist bei aller Variation in der Einzelausführung unverkennbar.

Der Grundgedanke der Einheitlichkeit der christlichen Gemeinde, die den überschwenglichen Reichtum der Rettungsgnade in Christo kund macht durch die Einleibung auch der Heiden in die Hausgenossenschaft Gottes als ein zur neutestamentlichen Zeit enthülltes Geheimnis der göttlichen Haushaltung von den Äonen her — dieser Grundgedanke wird wesentlich nach drei Seiten hin begründet:

1) daß er wurzelt in einem allgemeinen vorweltlichen, in Christo befaßten Erwählungsratschluß, dessen Planmäßigkeit die geschichtliche Heilsökonomie in Christo entspricht, die mit ihrem Endziel auf eine allumfassende Einigung des Getrennten im Himmel und auf Erden, speziell auf die Gemeinde Christi als universellen Gnadenverband, gerichtet ist (Kap. 1);

2) daß er zu seiner Voraussetzung hat bei Heiden und Juden sowohl die Unmöglichkeit der Selbsthilfe infolge der allgemeinen Erstorbenheit in Sünden, wie die bei beiden gleiche souveräne, lebendigmachende, lediglich durch den Glauben vermittelte Gnade, welche thatsächlich in Kraft der Kreuzesversöhnung den heidnischen wie den jüdischen Menschentypus in einen neuen Menschen umgeschaffen und beide in einem Leibes- und Friedensverbande mit Gott und dadurch auch miteinander vereinigt hat (Kap. 2);

3) daß es der neutestamentlichen Zeit vorbehalten und sonderlich dem Paulus, dem Apostel der Heiden, gegeben ist, nicht nur den allgemeinen Heilsratschluß, sondern speziell die aus ihm resultierende Einleibung der Heiden als legitimer Vollbürger in den christlichen Gemeindeorganismus als ein nun enthülltes Geheimnis ewiger göttlicher Vorbestimmung kund zu machen (Kap. 3).

Dieser dogmatischen Begründung der christlichen Gemeindeeinheit entsprechen dann die ethischen Ermahnungen, die ihr Kap.

4—6 folgen, nämlich zur Einigkeit bei aller Verschiedenheit der Gaben und Ämter unter nochmaliger Anknüpfung an die in dem trinitarischen Gnadenverband objektiv gegebene Einheitsgrundlage; und zur praktischen Scheidung von dem Sündenwandel im Heidentum durch eine der christlichen Berufung konforme sittliche Lebenshaltung speziell auch in den naturgeordneten Gemeinschaftsverbänden der Ehe, der Familie, der Hausordnung, alles unter dem Gesichtspunkte, daß die Leser als Christen Glieder des einen Leibes Christi sind (4, 25; 5, 23. 30). Versuchen wir nun, den Gedankengang des Briefes genauer darzulegen [1]).

Kap. 1. Mit dem Lobpreis Gottes, des Vaters unseres Herrn Jesu Christi, für die in Gütern und Kräften der himmlischen Welt bestehende geistliche Segnung in Christo beginnt der Apostel (1, 3). Mit besonderem Nachdruck betont er sofort am Eingange des Briefs, daß Inhalt wie Vollzug dieser geistlich vermittelten göttlichen Segnung in Christo ihren persönlichen Träger hat. Durch dieses immer wiederkehrende „in Christo" wird mit ausgesuchtem Eifer die Zentralstellung fixiert, welche sowohl in dem vorweltlichen Erwählungsrate Gottes wie in der geschichtlichen Realisierung desselben die Christuspersönlichkeit einnimmt.

Die göttliche That der in Christo eingeschlossenen und durch Christus vermittelten göttlichen Segnung ist nämlich zu ihrem Vollzug gekommen gemäß einer ewigen Erwählungsgnade, bevor sie in das geschichtliche Stadium der thatsächlichen Ausführung getreten ist. Schon vor Grundlegung der Welt hat Gott eben in der Person Christi die Menschheit zum Gegenstande seiner Segnung vor der übrigen *κτίσις* ausgewählt. Durch diese Erwählungsgnade ist Christus bereits in seiner vorweltlichen Existenz in eine Segensbeziehung zur Menschheit in ihrer Totalität und die Menschheit zu ihm gesetzt. Denn weil die Erwählungsgnade in Christo befaßt ist, so kann sie nicht partikularistisch verstanden werden, als wäre sie von Ewigkeit nur für einen Teil der Menschheit bestimmt und als stünde sie im Gegensatze zu einem Zornesratschluß über den anderen zur Verdammnis bestimmten Teil. Von einem solchen

---

1) Beck, Erklärung des Briefes Pauli an die Epheser. Gütersloh 1891. Die schwierige Frage betreffs der Adresse (1, 1) lassen wir ganz beiseite, da sie für unsere Untersuchung ohne Einfluß ist. — Kähler, Der sogenannte Epheserbrief des Paulus in genauer Wiedergabe seines Gedankenganges. Halle, Fricke, 1894.

Gegensatze ist bei Gott keine Rede; er hat schon in dem präexistenten Christus die Menschen in einheitlicher Urbildlichkeit zusammengefaßt und in dieser Einheitlichkeit das Geschlecht in ihm gesegnet. Wenn in den Gläubigen (ἡμᾶς) die ewige Bestimmung zunächst zur Thatsache geworden ist, so wird dadurch ihre generelle Beziehung auf das Ganze nicht aufgehoben. Wie nicht einzelne Individuen, sondern die Menschennatur, die Menschheit, in dem urbildlichen Gottessohn erschaffen ist, so ist auch der Erlösungssegen schon in der Erwählungsgnade als ein menschlich universaler gedacht. Gott will, daß alle Menschen Erwählte werden, darauf ist es in Christo vor der Weltschöpfung und wieder bei der Weltversöhnung angelegt. Die Erwählungsgnade ist ein Segensratschluß der Liebe, von dem nur diejenigen sich selbst ausschließen, die außerhalb Christo bleiben. So folgt wohl die Verdammnis notwendig aus der in Christo beschlossenen Erwählung, aber nicht als ein besonderes decretum neben und im Gegensatz zu einer partikularistischen Segensprädestination, sondern als natürliche Konsequenz ihrer Grundbedingung „in Christo". Als ihr Ziel hat die Erwählungsgnade sowohl in ihrer vorzeitlichen wie in ihrer gegenwärtigen und zukünftigen Gestalt gottähnliche Heiligkeit (1, 4).

In der Liebe, welche der Urgrund der Segenswahl ist, hat Gott uns im voraus eingewiesen in Sohnesstellung auch nach der Degeneration durch die Sünde vermittelst desselben Christus, wie er als Jesus die Rettung bewirkt. Wie Christus das vollkommene Urbild der Gottessohnschaft ist, so ist er Mensch geworden zur Vermittelung einer ihm ähnlichen Gottessohnschaft für die Menschheit, welche in Gott selbst hineinreicht und zwar gemäß der freien Huld seines Willens, zum Ruhm der Herrlichkeit seiner Gnade (5 und 6). Diese Erwählungsgnade ist denn auch als Erlösungsgnade geschichtliche Thatsache geworden, da uns Gott mit ihr zu Gnaden gebracht hat in dem Geliebten, in welchem wir als in ihrem persönlichen Träger und in der inneren Lebensgemeinschaft mit ihm die Auslösung, die Befreiung, durch Darbringung seines Blutes als Lösegeldes besitzen, nämlich die Vergebung der Sünden gemäß dem Reichtum seiner Gnade, welche überreichlich in uns sich ergossen hat (6—8). Diese in den individuellen Besitz gekommene Erlösungsgnade ist in weisheitsvoller Vorsorge vonseiten Gottes durch Kundmachung der Erkenntnis vermittelt, nämlich der Erkenntnis des Geheimnisses seines Willens, und auch diese Kundmachung ist geschehen, wie der ewige Ratschluß selbst, gemäß demselben freien Wohlgefallen, das er in sich selbst zuvor festgestellt hat (9). Das Ziel der Gnadenkundmachung ist nämlich die Realisierung einer Heilsanstalt in Christo, einer

göttlichen Haushaltung mit geordneter Leitung und Dienstverwaltung, welche das Ganze der Zeiten umfaßt mit der Endabsicht: in Christo als dem Haupte das All in einen Lebensverband zusammenzuschließen, damit in der unsichtbaren und in der sichtbaren Welt alles ein Ganzes werde (10).

Nachdem der Apostel die Gnade nach ihrer objektiven Seite von der vorweltlichen Erwählung in Christo an in ihrer Darbietung als Erlösung und in ihrer die Zeitenfülle umfassenden Haushaltungsveranstaltung mit ihrer durchweg universalen Zielbestimmung gezeichnet hat, wendet er sich jetzt der subjektiven Verwirklichung zu, wie sie in dem Gemeinschaftsverbande der gläubigen Christen erfahrungsmäßig vorhanden ist. Auch diesen subjektiven Gnadenbestand knüpft er wieder an den ewigen Erwählungsplan (προορισθέντες) wie an den Träger und Vermittler desselben Christus (ἐν ᾧ) an. Nämlich gemöß der ewigen Vorbestimmung dessen, der das Universum kräftig durchwirkt nach dem Rat seines Willens, zur Erzielung eines dem Ruhme seiner Herrlichkeit dienenden Lebenszustandes, haben wir, die wir als Juden schon auf Grund prophetischer Weissagung in Christo unsere Hoffnung gründeten, in ihm das Erbteil erlangt und seid auch ihr, Heiden, versiegelt worden mit dem Geist der Verheißung, dem heiligen, der unserer Erbschaft Angeld und Bürgschaft ist auf die vollendete Erlösung des Eigentumsvolkes zum Preise seiner Herrlichkeit; ihr seid mit uns in das gleiche Erbe eingetreten, nachdem ihr das Evangelium als das Wort der Wahrheit und als die Freudenbotschaft des rettenden Heils gehört und gläubig angenommen habt (11—14).

Auf Grund dieser Thatsache bringt der Apostel Dank und Fürbitte vor Gott für den Glaubensstand seiner Leser, ihnen einen immer völligeren Erschluß der Erkenntnis Gottes, der Hoffnung ihres Berufes, des Reichtums ihres Erbes, der Größe der in den Gläubigen mächtig wirkenden göttlichen Kraft erflehend (15—19). Diese Kraftwirkung in die Gläubigen hinein, welche der Christum von den Toten lebendig machenden und ihn zur Rechten Gottes erhöhenden Machtstärke entspricht, führt den Apostel wieder auf Christus zurück, und zwar auf seine königliche, alle Gewalten im Himmel und auf Erden, in der Gegenwart und in der Zukunft überragende universale königliche Machtstellung. Dieser Machtherr des Alls ist von Gott als ihr Haupt zu eigen gegeben nicht den gläubigen Individuen in ihrer isolierten Vereinzelung, sondern der Gemeinde, welche sein Leib, d. h. ein einheitlicher Organismus ist, den die Kraft Christi belebt und sein Geist beseelt und eint. Darum ist die Gemeinde auch sein πλήρωμα, ein organischer

Leibesverband, der als *Ganzes* in seiner idealen Einheit qualifiziert und bestimmt ist, Christum voll, mit der Fülle seines eigenen Wesens in sich aufzunehmen, darzustellen, zu verleiblichen (20 bis 23).

Mit diesem Ergebnis der *Gemeindeexistenz* als dem durch göttliche Kraftwirkung in der Zeit realisierten Ziele des ewigkeitlichen göttlichen Erwählungsratschlusses ist der apostolische Gedankengang zu seinem ersten grundlegenden Abschluß gekommen. Vorerst ist es das Wesen der Gemeinde als des Leibes und der Fülle Christi, das festgestellt wird, aber schon der ganze Weg, auf welchem dieses erste Ergebnis gewonnen wird, ist voll Grundlegung auch für den *universalen* Charakter der Ekklesia. Alles: die Erwählung, die vorweltliche wie die geschichtliche Stellung Christi, die auch die Heiden umfassende Kundmachung und Haushaltung Gottes zielt ab auf einen weltumfassenden Gemeindeverband.

Kap. 2. Im engsten Sachzusammenhange mit der Darlegung der in der Auferweckung und Erhöhung Christi wirkenden göttlichen Machtenergie weist nun der Apostel dieselbe Kraftwirkung Gottes in den zur Gemeinde gesammelten *Heiden* und *Juden* nach. Sie, die jetzt gläubige Christen sind, befanden sich beide in einem Zustande der *Erstorbenheit* infolge ihres Sündenwandels und waren beide ihrem Naturwesen nach Zorneskinder (2, 1—3). Da hat, ohne alles eigene Verdienst und eigene Wirken, der in Erbarmung reiche *Gott* kraft der Fülle seiner Liebe, mit der er uns als in Sünden nicht bloß geschwächte, sondern Erstorbene geliebt hat, Er hat uns Juden wie euch Heiden im realen Zusammenhange mit Christo *lebendig* gemacht mit derselben göttlichen Kraftenergie, mit der er Christum lebendig machte, so daß unsere Rettung die reinste Gnadenthat seiner totenerweckenden Macht ist. Er hat uns in eben diesem Verbande mit Christus auferweckt, indem er uns infolge der Belebung durch seinen Geist zu neuen Menschen umgeschaffen und in himmlisches Wesen erhöht hat (4—6). Dieses an Nationaljuden wie Nationalheiden bereits thatsächlich geschehene Gnadenwerk ist ein Angeld und eine Bürgschaft für die unerschöpfliche Kraft derselben Gnade auch in der *Zukunft*. Es ist an den Gläubigen der Jetztzeit geschehen, damit Gott auch in den folgenden Zeitperioden [1]) den überschwenglichen Reichtum seiner

---

1) Beiläufig bemerkt ist die Bezeichnung αἰῶνες οἱ ἐπερχόμενοι ein starkredender Beweis dafür, daß Paulus die mit der Wiederkunft Jesu eintretende Endkatastrophe sich keineswegs als innerhalb eines Menschenalters geschehend gedacht haben kann. Die αἰῶνες, von welchen er hier redet, und die nicht gleich αἰὼν μέλλων sein können, umschließen jedenfalls längere Zeitabschnitte.

Gnade erweise, den er in seiner Huld gegen uns in Christo hat wirksam sein lassen. Die jetzigen Christen sind Repräsentanten aller künftigen, so daß, was von ihnen gilt, sich fortsetzt im weiteren Zeitverlaufe; die Gnade hat sie gleichsam als Paradigmen hingestellt. Durch Gnade und durch nichts anderes sind sie gerettet, und zwar vermittelst des Glaubens. Dieses durch den Glauben vermittelte Heil stammt in keiner Weise aus ihnen selbst, es ist Gottes freies Geschenk; nicht aus irgendwelchen Werken schreibt es sich her, damit aller Selbstruhm abgeschnitten werde. So sehr ist das eigene Wirken ausgeschlossen, daß wir vielmehr selbst Gottes Werke sind, als zur Vollbringung guter Werke, zu denen Gott die Ausrüstung zuvor getroffen, erst neugeschaffen in Christo Jesu (7—10).

Es findet sich also in doppelter Beziehung ein gleicher Zustand bei Juden wie Heiden; vor ihrer Rettung ein Todeszustand in Sünden, durch ihre lediglich in Gnadenkraft geschehene, alle Selbsthilfe ausschließende Rettung ein Lebenszustand. Der eine wie der andere ist unabhängig von ihrer Naturbeschaffenheit als nationale Juden oder Heiden; es kommt ihnen lediglich als kosmischen Wesen der Todeszustand und lediglich als Geschöpfen der aus Erbarmung wirkenden Auferweckungskraft Gottes der Lebenszustand zu. Dieses fundamentale Ergebnis der ersten zehn Verse des zweiten Kapitels bildet die Grundlage für die weiteren Ausführungen, die den eigentlichen Zentralbeweis für die innere Notwendigkeit der christlichen Gemeindeeinheit und damit des die bisherigen religiösen wie volklichen Unterschiede der Menschheit in der christlichen Gemeinde aufhebenden Universalismus enthalten. Es ist daher ein genaueres Eingehen auf diese Zentralstelle erforderlich.

Der Apostel erinnert seine Leser daran, daß sie vor ihrem Eintritt in die christliche Gemeinde Heiden dem Fleische nach gewesen und von der Beschneidung, dem jüdischen Bundesvolke dem Fleische nach, als Vorhaut, unbeschnittene Wildlinge, bezeichnet worden sind. Beides: Beschneidung wie Vorhaut, war, sofern es in einem körperlichen Abzeichen bestand, etwas Fleischliches, aber gerade in diesem rein äußerlichen Abzeichen lag die trennende Scheidewand zwischen den Juden als Bundesberechtigten und den Heiden als Bundesrechtslosen. Damals, wo sie als Unbeschnittene den Juden gegenüberstanden, befanden sich die Heiden außer Zusammenhang mit Christus, abgeschieden von der Bürger-

---

Vgl. auch 2 Thess. 2, 2 und selbst 1 Thess. 5, 1, wo ausdrücklich von χρόνοις und καιροῖς in der Mehrheit die Rede ist.

schaft Israels und als Fremdlinge ausgeschlossen von den Bundesveranstaltungen der Verheißung; und als Folge der Abgetrenntheit von der göttlichen Reichsgenossenschaft ohne Messiashoffnung und ohne Gemeinschaft mit dem einen Gott. Dieser vorchristliche Gegensatz gegen die bevorzugten Juden ist jetzt, wo sie, die Heiden, in der Lebensgemeinschaft mit Christus Jesus stehen, aufgehoben, da sie in seinem Versöhnungsblute aus Fernestehenden nahe gebracht worden sind (11—13). Denn Er selbst, der in seinem Opferleiden diese Vereinigung vermittelt hat, ist in seiner Person unser, der Juden wie der Heiden, gemeinsamer Friede, sofern er uns beide in das Friedensverhältnis mit Gott und auf der Grundlage desselben auch in eine Friedensverbindung untereinander gebracht hat. Und zwar ist er dieser Friede geworden, indem er die doppelgestaltige Fleischesgeschiedenheit zwischen Juden und Heiden in einen neuen Menschentypus positiv umschuf, und indem er negativ die trennende Scheidewand, die die Feindschaft bildete, hinwegnahm. Zwischen Juden und Heiden bestand nämlich, wie schon eingangs dieses Kapitels bemerkt worden ist, infolge von Beschneidung der Vorhaut, eine Fleischesverschiedenheit und Geschiedenheit, die eine zwiespältige Menschheit konstituierte. Diese fleischliche Zweiteiligkeit hat Christus dadurch außer Kraft gesetzt, daß er — nicht durch Beschneidungsvornahme die Heiden den Juden gleich gestellt, sondern — die jüdische wie die heidnische Fleischesart innerhalb seiner Persönlichkeit umgebildet hat zu einer neuen geistlichen Menschenpersönlichkeit, in der weder Beschneidung noch Vorhaut, sondern lediglich die *καινὴ κτίσις* gilt. So ist der sarkische Gegensatz der Nationalunterschiede für seine Reichsgemeinschaft ein- für allemal aus der Menschheit entfernt.

Nun war aber die Geschiedenheit zwischen Juden und Heiden nicht lediglich eine sarkische, nationale, sondern auch eine religiöse. Judentum und Heidentum bildeten auch zwei durch eine Scheidewand geschiedene Religionskörperschaften, und diese Scheidewand richtete eine Feindschaft zwischen ihnen auf. Dieser Zwischenzaun war das in Satzungen bestehende Gebotegesetz, welches die beiden in Gesetzliche und Gesetzlose voneinander trennte. Aber dieses trennende Gesetzeswesen hat Christus in seinem Fleische außer Wirksamkeit gesetzt; nicht so, daß er das Gesetz seinem sittlichen Gehalte nach abgeschafft, sondern daß er es in seiner äußerlich gebietenden Zwangsform durch ein innerlich treibendes Geistesgesetz ersetzt und vornehmlich das formale Satzungswesen für kraftlos erklärt hat, in dem eben das Scheidende lag, also die politischen, liturgischen und rituellen Bestimmungen. Und diesen Zustand der trennenden Zwiespaltigkeit, welcher als Folge und Wirkung des

Gesetzes die gegenseitige Feindschaft bewirkte, hat Christus in seinem eigenen Fleische (ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ) beseitigt. Dem Fleischesjuden und -heiden gegenüber unterschied sich nämlich sein menschliches Fleischeswesen dadurch, daß es nicht den nationalen Juden- oder Heidentypus an sich trug, sondern den über beide erhabenen Menschentypus und zwar diesen in seiner idealen Beschaffenheit als neuen Menschen. Im Fleische lebend hat der Mensch Jesus zu dem satzungsmäßigen Gebotegesetz in einer solchen Weise sich gestellt, daß er in seinem eigenen sittlichen Verhalten es thatsächlich als feindseligen Zwiespalt außer Wirksamkeit setzte, indem er als der erste den weder gesetzlichen noch gesetzlosen neuen Menschen in sich selbst vollendet zur Anschauung brachte. Und das hat er gethan, damit dieses neue in seiner eigenen Person realisierte Menschenwesen neuschaffend wirke auf Fleischesjuden und Fleischesheiden, nicht daß der Heide ein Jude ἐν σαρκὶ und so die Einheit hergestellt werde, sondern daß beide umgeschaffen werden zu einem und demselben neuen Menschenwesen, welches weder die gesetzliche Juden- noch die gesetzlose Heidenart, sondern die Ähnlichkeit mit Christus, die Gottebenbildlichkeit an sich trägt. So und nicht anders hat Christus gemacht und macht er fortgehend zwischen beiden Frieden, daß er nicht bloß Urbild, sondern Mittelpunkt, und nicht bloß Mittelpunkt, sondern Wurzel einer einigen und einigenden neuen Menschheit ist. Und so hat er das μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ ein- für allemal aufgelöst, indem er in seinem Fleischesleben die trennende (und doch wieder gemeinsame) σάρξ in eine pneumatische Menschenpersönlichkeit umbildete, für welche das satzungsmäßige Gebotegesetz abgethan ist. Alle Menschen, ganz gleich was sie vorher gewesen, welche in seine Person eingehen, werden in ein neues Leben hinein und dadurch aus dem alten fleischlichen Feindseligkeitsverhältnis herausgesetzt (14 und 15).

Nun existierte aber nicht bloß eine Scheidewand zwischen den beiden Religionskorporationen der Juden und Heiden, sondern auch zwischen ihnen beiden und Gott. Darum werden in Vers 16 die ἀμφότεροι auch als in einem Leibe mit Gott versöhnt und ihre Gottesfeindschaft als durch das Kreuz in der Person Christi getötet bezeichnet. In einem Leibe (ἐν ἑνὶ σώματι, nicht σαρκί)[1]. Nämlich indem Christus in seinem

1) Die ganze Beweisführung des Apostels wird verwirrt, wenn man das ἓν σῶμα wieder auf Christus bezieht, ebenso wenn man vorher das ἐν τῇ σαρκί für im wesentlichen gleichbedeutend nimmt mit ἐν τῷ αἵματι oder dem folgenden διὰ τοῦ σταυροῦ, und die εἰρήνη sofort als Frieden mit Gott faßt. So läßt man den Apostel sich beständig in Tautologieen bewegen,

eigenen Fleisch (σαρκί) den sarkischen Juden- und Heidentypus beseitigte und ihn auch in dem gesetzlichen Nationaljuden und gesetzlosen Nationalheiden in eine neue Menschenpersönlichkeit umschuf, hat er die einzelnen Individuen, bei welchen diese Neugestaltung zustande gekommen, in einen Leibesverband untereinander (ἓν σῶμα) gebracht. Die beiden trennt jetzt nichts mehr, so bilden sie auch eine Gemeinschaft, welche an die Stelle der früheren zwei Korporationen getreten ist. Was Kapitel 1, 23 als Thesis vorangestellt ist, bildet nun den Schluß aus dem von Kapitel 2, 11 angeführten Beweise, nämlich die Einleiblichkeit der Gemeinde. Und auf diesem Beweisresultat fußt die innerste Begründung der Beseitigung des feindseligen Zwiespalts. In dieser Einleiblichkeit repräsentierte nämlich Jesus die beiden: Juden und Heiden in sich selbst, und so versöhnte er sie beide durch seinen sühnenden Kreuzestod Gotte und bewirkte durch diese Versöhnung im tiefsten und letzten Grunde auch die Versöhnung unter ihnen selbst, ihre Einleibheit. Schon Vers 13 hat an die Kreuzesversöhnung erinnert, und so ist allerdings die ganze Beweiskette in Vers 14 und 15 zwischen diesen fundamentalen Punkt gestellt, zum Zeichen, daß seine Kraft alles trägt. Die einleibliche Versöhnung der ἀμφότεροι mit Gott ist auch ihre wechselseitige Versöhnung untereinander. Jetzt sind die voneinander und von Gott getrennt gewesenen nationalen und religiösen Korporationen infolge aller Feindschaftstötung durch das Kreuz in Christo zu einer mit Gott und untereinander verbundenen Korporation geeinigt, so daß in Ihm eine versöhnte Menschheit da ist, zunächst potentiell, aber sie hat auch bereits aktuell zu werden angefangen eben in der gläubigen Gemeinde und wird nun fort und fort aktuell durch die Mission.

Den mit Gott und Menschen in ihm zustande gebrachten und dargestellten Frieden hat Christus durch Evangeliumsverkündigung den Fernen wie den Nahen dargeboten; er selbst ist in dieser Verkündigung unter sie getreten als Friedensbringer, weil die in zweierlei σάρξ geschieden gewesenen ja thatsächlich durch ihn in einem Geiste den gleichen Zugang zum Vater haben (17 u. 18). Aus dieser ganzen Beweisführung folgt darum mit zwingender Notwendigkeit, daß die Heiden, nicht mehr Fremdlinge, auch nicht einmal bloße Beisassen (πάροικοι), sondern vollberechtigte

---

die den Kern seines Gedankenganges nicht treffen, während gerade der charakteristische Wechsel der Ausdrücke den Kern der fortschreitenden Argumentation ausmacht. Das ἓν σῶμα V. 16 knüpft an 1, 23 an: die Gemeinde ist Christi Leib.

Bürger sind mit den aus dem alttestamentlichen Bundesvolke berufenen Heiligen, und dem Hausverbande Gottes als Kinder angehören. Mit den gläubig gewordenen Juden sind sie zu einem Bau aufgebaut auf der Grundlage der Apostel und Propheten. Sein Grund- und Eckstein ist Jesus Christus selber; in ihm ist auch der ganze Bau zusammengegliedert und wächst er fortgehend in die Breite und Höhe, nach außen und innen zu einem heiligen Tempel. In diesem großen einen Menschheitsbaue sind auch die Leser mit eingebaut zu einer nicht im Fleische, sondern im Geiste bestehenden Gottesbehausung (19—22).

Kap. 3 steht wieder im sachlich engen Zusammenhange mit diesem großen Grundgedanken des Briefes (τούτου χάριν). Als dem vor andern mit der Heidenmission betrauten Apostel ist es dem Paulus ein dringendes Herzensanliegen, zu beten für die besonders begnadeten Heidenchristen und sie zu ermahnen, daß sie auch in Wirklichkeit in ihrem inneren und äußeren Leben die neue Menschenpersönlichkeit in Christo zur Ausprägung bringen und als ein von einem Geiste beseelter Leib in die Erscheinung treten. So knüpft sich die Bitte V. 14 ff. und die Ermahnung Kap. 4, 4 ff. ganz natürlich an die lehrhaften Ausführungen 2, 11 ff. an. Aber der Apostel bricht den Ansatz, den er V. 1 zu der Fürbitte nimmt, ab, um unter einer persönlichen Wendung der großen Sache, die er vertritt: der Einleibung der Heiden in die Hausgenossenschaft Gottes, noch eine letzte tiefe Begründung zu geben, nämlich daß es sich bei derselben handle um die Realisierung eines göttlichen Ewigkeitsrates, der als bisher verhüllt gewesenes Mysterium nun ans Licht getreten und speziell ihm, dem Diener dieser Gnadenhaushaltung, durch Offenbarung kund gemacht worden sei.

Lassen wir den nebensächlichen Gedanken von der Gebundenheit Pauli und dem Zusammenhange seiner Leiden mit seinem missionarischen Berufe (vgl. auch V. 13), so inhaltsvoll er auch ist, beiseite; jedenfalls ist's das Amt des Heidenapostels, welches sich dem Paulus jetzt in den Gesichtskreis stellt. Eben in diesem seinen eigenen Lebensberuf bildenden Amte liegt nicht bloß der Antrieb zur priesterlichen Fürbitte und seelsorgerlichen Ermahnung, sondern auch die Berechtigung zur Aussprache über die ihm persönlich verliehene Einsicht in den Ursprung des kraft dieses Amtes ihm zur Ausführung übertragenen Werkes. Sie liegt um so mehr darin, als er bei seinen Lesern voraussetzen darf, daß die Veranstaltung der Gnade Gottes ihnen nicht unbekannt geblieben, die ihm gegeben ist, damit er sie als Diener an dieser Gnadenökonomie der Heidenwelt vermittle (V. 2).

Diese ihm selbst mitgeteilte, den Inhalt der Haushaltung bildende Gnade ist nämlich eben das in den vorherigen Kapiteln kurz charakterisierte Mysterium, welches dem Paulus durch unmittelbare Gottesoffenbarung erschlossen worden ist. Was er vorher geschrieben, betrifft nur das Mysterium, nicht den Weg der Kundmachung desselben durch ἀποκάλυψις; diese letztere kommt erst jetzt als etwas Neues dazu und ist von besonderem Gewicht, denn sie schließt ebenso die Vermittelung durch bloße eigene Denkthätigkeit des Apostels wie durch bloße menschliche Überlieferung aus. Das Geheimnis ist so groß, so neu, den jüdischen wie den heidnischen Zeitbegriffen so fremd, ja entgegenlaufend, daß es keinem Menschengeiste ohne Gottesoffenbarung enthüllt worden wäre. Worin aber besteht das Mysterium? — Zunächst heißt es generell das Geheimnis Christi, weil in Christo die Mannigfaltigkeit seines ganzen Reichtums beschlossen liegt. Dann aber wird es spezialisiert in seiner Anwendung auf die Heiden, nämlich daß diese Miterben und Miteingeleibte und Mitgenossen der Gottesverheißung in Christo Jesu und zwar vermittelst des Evangeliums seien, was der Apostel durch geflissentliche Häufung der Ausdrücke als den Hauptpunkt, auf den es ihm ankommt, ganz besonders nachdrucksvoll machen will. In diesem bisher nicht bekannt gewesenen, die Heidenwelt in den Gnadenverband mit Christus und in den Gemeindeverband mit den Gläubigen aus dem alttestamentlichen Bundesvolke vollberechtigt eingliedernden Universalismus besteht also das Geheimnis. Die Enthüllung desselben — nicht sein Dasein — ist etwas Neues. Denn in den früheren Zeitaltern haben es die gewöhnlichen Menschenkinder nicht gekannt; erst jetzt ist es durch Offenbarung den heiligen Aposteln und Propheten, die im Besitze des Geistes sind, enthüllt und durch sie der Welt mitgeteilt (3—6).

Es überwältigt den Apostel, indem er sich in die außerordentliche Größe dieses nun offen vor der Welt liegenden und eine neue Epoche der Weltgeschichte eröffnenden Geheimnisses anbetend versenkt, daß gerade ihm, dem allerkleinsten unter den Heiligen, diese Gnade gegeben ist, den Völkern durch die Evangeliumsverkündigung den unausforschlichen Reichtum Christi aufzuschließen und darzubieten, und er häuft darum die Ausdrücke, wenn er diesen auszeichnungsvollen Dienst als lediglich gemäß der Gabe der Gnade Gottes bezeichnet, die ihm nach der Energie seiner Kraft zuteil geworden, mit Ausschluß nicht nur jedes eigenen Verdienstes, sondern auch jeder eigenen Tüchtigkeit (7 u. 8).

Nach dieser Digression, die ebenso ein Beweis seiner Demut wie des Verwachsenseins seines Berufes mit seiner Person ist, kehrt

Paulus noch einmal zu der Ökonomie des Mysteriums zurück, über welche alle Menschen zu erleuchten seine herrliche Amtsgabe und Amtsaufgabe ist. So neu nämlich seinen Zeitgenossen dieser auch die sämtlichen Heidenvölker umschließende Reichtum der Heilsgnade in Christo ist, so kommt in ihm doch nur ein uraltes Geheimnis zur Enthüllung. Denn von den Äonen her ist in der schon vor Grundlegung der Welt durch Erwählungsgnade beschlossenen Segnung in Christo auch der weltumfassende Universalismus eingeschlossen gewesen, der die Miterbschaft der Heiden durch Einleibung in die Hausgenossenschaft Gottes bedingte. Dieser Universalismus war nur verborgen in Gott, aber er kam zur ahnungsvollen Erscheinung schon in der Schöpfung des Universums. Derselbe Gott, der das All (τὰ πάντα) erschuf, trug in sich als Mysterium auch die Segnung dieses Alls in Christo; er hat das All erschaffen mit der Veranlagung auf die universale Haushaltung des Geheimnisses in Christo (V. 9). Und zwar hat er das gethan mit dem bestimmten Vorsatz auch der Kundmachung des Geheimnisses dieser Universalökonomie in Christo zur jetzigen Zeit, damit durch die Darstellung der aus Juden und Heiden gebildeten einheitlichen Gemeinde bis zu den überirdischen Hoheiten und Gewalten hinauf erkennbar würde die in Vielmannigfaltigkeit reiche Weisheit Gottes, wie sie entspricht seiner vorzeitlichen Vorbestimmung, die er in Christo Jesu unserm Herrn gefaßt und verwirklicht hat, in welchem wir nun alle thatsächlich die freimütige Ansprache und den zuversichtsvollen Zugang vermittelst des durch ihn geoffenbarten und an ihn sich haltenden Glaubens haben (10—12).

Nun erst, nachdem der Apostel die auch die Heiden erwählende, erlösende, berufende, in den einen Leib Christi als vollberechtigte Glieder einfügende Segensgnade Gottes in Christo bis in ihre letzten und tiefsten Wurzeln verfolgt hat, schließt er seine priesterliche Fürbitte an zu dem gemeinsamen Vater aller, von welchem her jeder himmlische und irdische Familienverband den Namen hat. Denn dieser Gott ist das natürliche Haupt einer Gottesfamilie, die so großartig universal ist, daß sie gegenüber den Geschlechtern Israels, alle Geschlechtsgenossenschaften im Himmel und auf Erden in sich aufnimmt (14 u. 15). Daß das mit einer Doxologie im großen Stil schließende Fürbittengebet (16—20) in innerster Korrespondenz steht mit den Grundgedanken des Briefes, wie schon früher angedeutet ist, bedarf für unsern Zweck keiner weiteren Einzelausführung.

Bezüglich der ethischen Verwertung des dogmatischen Briefinhalts beschränken wir uns auf die mit der Einleibheit der

Gemeinde am engsten zusammenhängende Ermahnung zur Einheit (4, 3 ff.). Das subjektive Friedensverhalten wird in drei neuen Reihen nochmals objektiv begründet durch Hinweisung auf die für Juden wie Heidenchristen einheitliche Lebensgrundlage, welche im Verbande mit dem dreieinigen Gott die christliche Gemeinde konstituiert: ein Geist, ein Herr, ein Vater. Äußerlich bildet die Gemeinde einen Leibesorganismus, innerlich wird sie beseelt durch einen Geist, nach oben ist sie durch ihre gemeinsame Berufung auf ein Hoffnungsziel gerichtet. Zu dieser Einheit des Gemeindebestandes kommt die Einheit der Gemeindestiftung: durch denselben Herrn, durch dasselbe subjektive und dasselbe objektive Stiftungsmittel des Glaubens und der Taufe. (Des Abendmahls wird hier nicht gedacht, weil es sich nicht um die Pflege, sondern um die Begründung des gemeindlichen Organismus handelt.) Endlich ist da die Bundesgemeinschaft mit dem einen Gott und Vater selbst, der schon in einem universalen Vaterverhältnis zu allen Menschen, aber zu den Gläubigen in einem speziellen Vaterverhältnis steht, als der eine, der über allen thront, der durch alle als seine Werkzeuge wirksam ist und in allen mit seiner Lebenskraft wohnt (4—6).

Diese objektive Gemeindeeinheit wird nicht etwa gestört, sondern im Gegenteil belebt durch die in ihr waltende Mannigfaltigkeit der Gaben und Ämter. Die Einheit ist keine Einerleiheit, sondern ein gliedlicher Organismus mit mannigfaltigen Organen, die einander und so dem Ganzen Dienste leisten. Jeder einzelne Gläubige hat Teil an der Gnade (*χάρις*), aber sein besonderer Gnadenanteil (*χάρισμα*) hängt ab von einem besonderen Maß der empfangenen Begabung, nicht etwa von jüdisch- oder heidnisch-partikularistischer Naturart. Weil alle speziellen Begabungen und Dienstleistungen einen gemeinsamen Urquell haben, so haben sie auch ein einheitliches Ziel, nämlich die Erbauung des Gesamtorganismus. Der kraft seiner alles durchdringenden Machtwirkung die bannenden Todesmächte überwältigende Christus ist es, der zum Zwecke seiner Erfüllung des Alls mit seinen himmlischen Lebenskräften den Menschen eine Fülle mannigfaltiger Gaben ausgeteilt und in diesen Gaben entsprechende Dienstleistungen an- und dem Gemeindeleben eingeordnet hat. Er ist es daher auch, der die einen als Apostel, andere als Propheten, andere als Evangelisten, andere als Hirten und Lehrer gegeben hat; die Apostel als Sendboten behufs der Gründung der Universalgemeinde, die Propheten behufs der pneumatischen Schriftauslegung und Zukunftsenthüllung, die Evangelisten behufs der Verkündigung der heilsgeschichtlichen Thatsachen, die Hirten und

Lehrer behufs der Leitung und Unterweisung der bereits organisierten Gemeinden. Zweck der verschiedenen charismatischen Begabung und Ämtereinrichtung ist die Vollausrüstung der Heiligen zum Dienstgeschäft, nämlich zu der praktischen Aufgabe des äußeren Aus- und inneren Aufbaues des Gesamtleibes Christi, bis wir alle hineingelangt sein werden in die Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes, in eine vollendete Gereiftheit des Mannes, in eine Lebensreife, die nicht mehr bloße Einzelgaben, sondern das volle Wesen Christi in sich trägt, damit wir nicht mehr als unmündige Kinder in unentwickeltem Zustande der Unwissenheit und der Schwäche von den Zeit- und Parteiströmungen wie von einem schaukelnden Wellenschlage auf- und abgewogt und als Spielbälle verschiedener Lehrwindrichtungen umgetrieben werden in der arglistigen Täuscherei der Menschen und in der geschäftigen, leichtfertigen Klugheit, die darauf ausgeht, die Seelen im Irrtum gefangen zu nehmen. Vielmehr zielt die Mannigfaltigkeit der Begabungen der Ämter positiv darauf, daß wir durch Wahrheitsgesinnung und Wahrheitsleben in friedfertiger Christus- und Menschenliebe insgesamt wachsen in ihn hinein, der das Haupt ist, Christus, wodurch eben die Zusammenfügung der einzelnen — welche Charismen sie immer haben und welchem menschlichen Partikularverbande sie angehören mögen — zu dem Ganzen eines Leibes vermittelt wird. Denn aus ihm nimmt der ganze Leib die zusammengliedernde und zusammenfestigende Lebensmacht, welche vermittelst der durch jedes Gelenk geschehenden Handreichung der Gnade gemäß der dem einzelnen Gliede gegebenen Wirkungskraft das Wachstum des Gesamtleibes bewirkt zu seiner Selbsterbauung — und das alles nicht aus egoistischen Motiven und zu egoistischen Zwecken, sondern in der Liebe, die die Vollendung des Ganzen sucht.

Dreizehntes Kapitel.

Die kirchliche Begründung.

Unsere biblisch-theologische Untersuchung ist ausgelaufen in der Begründung des christlichen Universalismus durch das Wesen der christlichen Gemeinde. Die als Haus Gottes und Leib Christi charakterisierte christliche Ekklesia ist eine über allen menschlichen Naturverbänden stehende soziale Neubildung von universalem Charakter. Wie Juden und Heiden, Griechen und Barbaren, so schließt sie auch Weise und Unweise, Knechte und Freie, Männer und Weiber in sich. Gerade dadurch wird sie zu einer „Fülle Christi", daß aus allen Nationen, Religionen, Bildungsstufen, Naturveranlagungen, Ständen, Geschlechtern eine neue Menschheit in ihr sich darstellt, die in ihrer Gesamtheit fähig ist, Christus ganz in sich aufzunehmen und sein Bild aus sich widerzuspiegeln (2 Kor. 3, 18). Nicht eine Zahl von so und so viel einzelnen gläubigen Individuen, sondern die Gesamtgemeinde der zu neuen Menschen umgeschaffenen Christusgläubigen ist das *πλήρωμα* Christi. Diese ihre ideale Wesensbestimmung hat die neutestamentliche Ekklesia erst erreicht, wenn sie zur Gemeinschaft einer vom Geiste Christi durchwohnten Menschheit geworden ist. Es fehlt ihr also etwas an ihrem *πλήρωμα*, so lange sie noch nicht als wirkliche Menschheitsrepräsentation dasteht. Die Selbsterkenntnis ihres Wesens muß daher zum Missionstrieb werden für die christliche Gesamtgemeinde, daß sie die andern Schafe herführt, die nicht aus ihrem Stalle sind, damit in der einen Herde der eine Hirt sein *πλήρωμα* finde. Hier liegt die tiefste und idealste kirchliche Missionsbegründung.

Wenn wir jetzt von kirchlicher Missionsbegründung reden, so haben wir es nicht etwa zu thun mit einem Beweis dafür, daß die konfessionellen oder territorialen Kirchenverbände den Missionsbetrieb in die Hand nehmen sollen; diese Frage: ob Kirchenmission oder freie Missionsassociation, wird uns erst später beschäftigen gelegent-

lich der Untersuchung über die *Missionsorgane*. Wir haben es dieses Orts überhaupt nicht mit den Konfessions- oder Landeskirchen zu thun, sondern mit dem eigentlichen Wesensbegriffe, mit dem biblischen Idealbilde der Kirche. Eine beweisende Begründung muß immer aus dem *Wesen* der Dinge hergeleitet werden; ihre empirische Erscheinung, die oft genug und gerade besonders stark in der geschichtlichen Kirchengestalt hinter dem Wesen zurückbleibt, drückt die idealen Aufgaben herunter. So sehr die praktische Nüchternheit auch ein Rechnen mit gegebenen Größen erfordert und wir später mit diesen Größen auch reichlich rechnen werden, so unerläßlich ist das fortgehende Vorhalten des Ideals, damit die zur Deteriorierung neigende Praxis ein heilsames Korrektiv habe.

Im Neuen Testament bezeichnet ἐκκλησία die Gemeinde Jesu Christi vornehmlich als *Ganzes*, in ihrer idealen Einheit, und diese Gesamtgemeinde im Unterschiede von den Einzelgemeinden nennen wir *Kirche*. Allerdings steht auch im N. T. ἐκκλησία oft genug in dem lokal begrenzten Sinne von Einzelgemeinde (vgl. *Cremer*, Biblisch-theologisches Wörterbuch), aber der Grundbegriff ist der des gemeindlichen Gesamtorganismus. So außer im Epheserbriefe: Akt. 2, 47; 5, 11; 9, 31; 12, 1; 20, 28. 1 Kor. 10, 32; 11, 22; 12, 12—28; 15, 9. Gal. 1, 13. Phil. 3, 6. Kol. 1, 18. 24. 1 Tim. 3, 5. 15. Ebr. 12, 23. 1 Petr. 2, 5 und vor allem in der Grundstelle Matth. 16, 18: ich werde bauen die Gemeinde.

Eine solche mit der Verheißung der Unvergänglichkeit ausgestattete Universalgemeinde, deren Bau Jesus als sein Zukunftswerk in Aussicht stellt, ist dem Christentume etwas durchaus Eigentümliches. *Nur die christliche Religion hat eine Kirche.* Die Kirche ist die Verleiblichung des christlichen Heilsuniversalismus und seine Vermittlerin zugleich. Darum hängt auch Kirche und Mission unlöslich zusammen. Beide sind Stiftungen Jesu, die er nur vorbereitet und geweissagt hat, dieweil er lebte, die aber Tod, Auferstehung, Erhöhung Jesu und Geistesausgießung voraussetzten, ehe sie Thatsachen werden konnten. Beide bedingen eine selbständige vom Judentum unabhängige Gestaltung der christlichen Religionsgemeinschaft mit der Aufgabe ihres Ausbaues zur Weltreligion. In beiden setzt Jesus das Werk seines

Lebens fort, bis er selbst wiederkommt, es zu vollenden; in der Kirche, bis sie sein eigenes πλήρωμα geworden ist, durch die Mission, bis sie das πλήρωμα τῶν ἐθνῶν in die Kirche gesammelt hat. Beide sind sein Werk und sein Werkzeug zugleich. Die eine setzt die andere voraus, und die eine ist die Folge der andern. Ohne Kirche keine Mission und ohne Mission keine Kirche. In der Kirche findet die Mission ihre Trägerin und in der Mission die Kirche ihre Pflanzerin. Erst kommt es am Tage der Pfingsten zur Gründung der christlichen Kirche, zunächst allerdings aus Juden, die aber „allerlei Volk" repräsentieren, „das unter dem Himmel ist", und unter der ausdrücklichen Erklärung, daß Gott die, „welche ferne sind, herzurufen wird" (Akt. 2, 5. 39). Aber diese Kirchengründung geschieht gemäß der missionarischen Anweisung: „ihr werdet die Kraft des heiligen Geistes empfangen und werdet meine Zeugen sein zu Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis an das Ende der Erde" (Akt. 1, 6). Und was wäre aus dieser Kirche geworden ohne die Mission? Eine bloße jüdische Sekte, keine christliche Kirche. Erst durch die Mission wurde die jerusalemische Gemeinde die Mutter der christlichen Kirche. Und so geht es fort: nur durch die Mission baut sich die bereits gewordene Kirche aus zu dem universalen Gottesbau, auf den sie ihrem Wesen nach angelegt ist. Darum ist die Ekklesia als solche Missionskirche, auf Mission gegründet, durch Mission sich fortpflanzend und durch diese Fortpflanzung sich fortgehend neu belebend.

Zwei Grundzüge charakterisieren das Wesen der Kirche: der der Gemeinschaft und der der Anstalt. Es ist ebenso einseitig, in der Kirche nur die Gemeinschaft der Glaubenden, wie in ihr nur eine anstaltliche Institution zu erblicken. Beides gehört zusammen. Die Kirche ist weder ohne lebendige Personen, noch ohne geordnete Dienstverwaltung; sie besteht aus einzelnen Gliedern, aber diese einzelnen Glieder bilden als Organismus ein Organ; die lebendigen Steine bauen sich zum geistlichen Hause. Die einzelnen Individuen, welche den Leib Christi, das Haus Gottes, bilden, haben etwas Gemeinsames: Einen Herrn, der des

Leibes Haupt ist, einen Grund- und Eckstein, der das Gebäude trägt, einen Glauben, den sie bekennen, ein Heil, das sie beseligt, einen Geist, der sie beseelt. In diesem gemeinsamen Besitz liegt ihre Gemeinschaft; er verbindet sie untereinander, nachdem er sie mit Christus verbunden hat. Der gemeinsame Zusammenhang mit Christus begründet die Gemeinschaft untereinander. Der Lebenszusammenhang mit dem gemeinsamen Oberhaupt macht sie untereinander wesensverwandt und schließt sie zusammen zu einer inneren Lebensgemeinschaft. Dieses innere Gemeinschaftsband bringt sie fester und enger zusammen als jeder äußere Naturverband; darum ist es auch so weit, daß es als ein universales Gemeinschaftsband an keinem menschlichen Partikularverbande eine Grenze findet. Der Universalismus liegt also in dem Charakter der Gemeinschaft, welche das Wesen der Kirche konstituiert.

Wie die Kirche gesammelt worden ist nicht bloß aus den Nahen, sondern auch aus den Fernen, ohne Unterschied der Volksangehörigkeit, Sprache, Bildungsstufe u. s. w., so beruft und sammelt sie fortgehend neue Glieder aus den Glaubenden aller Nationen. Dieser universale Angliederungstrieb liegt ihr im Blute; die Weltmission ist ihr angeboren. Die Kirche ist ja nicht ein ein- für allemal fertiger versteinerter Bau, der etwa bloß restauriert und innerlich verschönert wird, keine Gesellschaft mit abgeschlossener, oder nur durch ein Geburtsprivilegium fortgepflanzter Mitgliederzahl — es würde nichts ihrem innersten Wesen widersprechender sein; sie wächst durch Hinzufügung von immer neuen lebendigen Steinen, pflanzt sich fort durch alle Räume und Zeiten vermittelst geistlicher und göttlicher Geburt solcher Menschen, die an den Herrn Jesum gläubig geworden sind, ohne jede Rücksicht auf Fleischesabstammung. Die Kirche als die zu einer Hausgenossenschaft Gottes vereinigte Gemeinschaft der Glaubenden ist eine lebendige Schöpfung, die auf Wachstum angelegt ist und ihren Samen in sich selber trägt, die nicht bloß aus ihrem eigenen Schoße, sondern auch aus dem Bereiche der Nichtkirche sich fortgehend Kinder erzeugt; sie ist die Sammlerin der zerstreuten Kinder Gottes aus der ganzen Welt. Dieser

Wachstumstrieb, der die Kirche erst zur wahrhaft allgemeinen macht und sie in beständiger Bewegung erhält, bis sie den Zufluß aus allen Völkern in sich aufgenommen hat, ist dem Geistesleben der Glaubenden immanent, selbst ohne Missionsbefehl. Denn die communio credentium ist eine Zeugenschar, eine Arbeitergenossenschaft, die als das Licht der Welt und das Salz der Erde den Beruf in sich trägt, zu beten und zu arbeiten, daß das Reich komme. Der lebendige Glaube duldet nicht jenen engherzigen egoistischen Quietismus, welcher denkt: wenn wir das Heil nur haben, was kümmern uns die anderen, die es nicht haben? sondern er macht Bekenner, Zeugen und Arbeiter Christi, denen es ein inwendiges Muß ist, die anderen Schafe herzuführen, die nicht aus diesem Stalle sind. Und wenn der Glaube sich selbst, wenn er das Wesen der Gemeinschaft der Gläubigen als auf die universalste Katholicität angelegt nicht verstünde, so ist der Auftrag da: machet zu meinen Jüngern alle Völker. Dieser Auftrag ist mit der Gründung, der Ausbreitung und dem Bestande der Ekklesia so verwachsen, daß er zur magna charta derselben gehört und als kirchliches Grundgesetz in der congregatio vere credentium auf Gehorsam zu rechnen haben muß, und das um so sicherer, als er nicht bloß einzelnen Individuen, sondern der Gesamtgemeinschaft der Glaubenden zur Ausführung anvertraut ist.

Durch diese Übertragung bestimmter Aufgaben an die Ekklesia wird nämlich der Hausgenossenschaft Gottes der Charakter einer Haushaltung mit geordneter Dienstverwaltung aufgeprägt, der Organismus zu einem Organ gemacht. Als die Gemeinschaft der Glaubenden, die im Besitze des Heils sich befindet, ist die Kirche auch eine Heilsanstalt, der Gaben und Aufgaben anvertraut, in welcher Schätze Gottes niedergelegt sind, die sie zu verwalten hat. Diese Schätze Gottes sind die Heilsgüter samt den Gnadenmitteln, und behufs der Verwaltung derselben ist die Kirche mit Ämtern ausgerüstet. Allerdings hat die neutestamentliche Ekklesia keinen mit einem character indelebilis ausgestatteten Klerus, die Glaubenden alle sind Priester Gottes, zur Dienstleistung in seinem Hause qualifiziert und be-

rufen. Jedes lebendige Glied am Leibe Christi thut Dienst, aber nicht jedes thut jeden Dienst (Röm. 12, 3 ff. 1 Kor. 12, 4 ff. Eph. 4, 4 ff.), darum sind neben dem allgemeinen Priestertum besondere Ämter da, durch welche die göttliche Haushaltung eine geordnete wird. Diese Ämter sind keine rein menschliche Einrichtung, sondern eine Institution, die Gott seiner Gnadenökonomie eingestiftet hat, ein notwendiger Verwaltungsdienst zur Erbauung der Ekklesia. Wohl ist die Gemeinde ideell die Inhaberin des Amtes, und sie hat Sorge dafür zu tragen, daß es fortwährend funktioniert, aber sie übt das ihr in ihrer Totalität anvertraute und zu ihrer Wesenheit gehörige ministerium durch besonders zu ihm berufene Personen. Es wird dadurch kein heilsmittlerischer Priesterstand geschaffen, wohl aber ein amtlicher Sonderberuf installiert, der eine organisierte Dienstverwaltung verbürgt. Darum hat Jesus in dem Apostelamte ein Gesamtministerium eingesetzt (Matth. 16, 19; 18, 18. Luk. 6, 13. Joh. 15, 16; 20, 21—23. Akt 1, 8), aus welchem dann ein mannigfach gegliederter kirchlicher Amtsdienst schon unter der Autorität der Apostel sich zu entwickeln begonnen hat. Wie die Apostel ihres besonderen Amtsberufes sich bewußt sind (Akt. 1, 25. 10, 42. Röm. 1, 1. Gal. 1, 1. 1 Kor. 4, 1. 2 Kor. 3, 6; 5, 18 ff. Eph. 3, 2. Kol. 1, 25), so organisieren auch sie einen amtlichen Dienst hin und her in den Gemeinden (Akt. 6, 2 ff.; 14, 23; 20, 17 ff. Phil. 1, 2. 1 Thess. 5, 12 f. und besonders die Pastoralbriefe) und zwar begründet Paulus denselben nicht bloß durch das Naturgesetz der gesunden Organismusgliederung (1 Kor. 12), sondern auch ausdrücklich durch den Autoritätswillen Jesu. „Er selbst hat etliche zu Aposteln, etliche zu Propheten, etliche zu Evangelisten, etliche zu Hirten und Lehrern gesetzt“ (Eph. 4, 11), und 1 Kor. 12, 28 wird diese Amtseinrichtung auf Gott selbst zurückgeführt. Nun, zu diesen der Gemeinde eingestifteten Ämtern gehört ganz wesentlich auch das der Sendung.

Fragen wir zunächst, was ist der Zweck dieser mannigfaltigen amtlich geordneten Dienstverwaltung? Kein anderer als die *οἰκοδομή* der Ekklesia als Gesamtgemeinde. Diese Erbauung der Gemeinde ist gleichermaßen auf ihr innerliches wie auf

ihr äußerliches Wachstum gerichtet. Auf das Wachstum nach innen, damit sowohl das persönliche christliche Leben der bereits in den Leib Christi eingepflanzten Glieder wie ihr Gemeinschaftsleben immer tiefer gegründet, reicher entfaltet und höher entwickelt werde; auf das Wachstum nach außen, damit durch fortgehende Einleibung immer neuer Glieder in die Hausgenossenschaft Gottes die Ekklesia sich als die Heilsanstalt für die gesamte Menschheit erweise. Es ist eine kleinliche Verengung der Erbauungsaufgabe der Kirche, wenn man sie wesentlich auf diejenigen beschränkt, die ihr bereits angehören, eine einseitige Verengung selbst dann, wenn man alle Rettungsarbeit an denjenigen mit einschließt, die nur äußerlich zur Christenheit mitgezählt werden, denen aber die geistlichen Eigenschaften und Kennzeichen der lebendigen Glieder der Gemeinde Jesu Christi fehlen. Die Erbauungsaufgabe der Kirche ist nicht erschöpft durch die Erweckung ihrer toten und die Wiedergewinnung ihrer abgefallenen Glieder, selbst nicht durch die beständige Erziehung eines Nachwuchses in der geistlichen Pflege der in ihrem Schoße gebornen Kinder. Dies alles zusammengenommen ist nur eine Seite der kirchlichen Erbauungsthätigkeit; die andere ihr vollständig ebenbürtige ist die Ausbreitung der Kirche bis zur Eingliederung der Gläubigen aus allen Nationen. Das Objekt der inneren kirchlichen Erbauungsthätigkeit ist die Gesamtheit der Christen; das Objekt der äußeren kirchlichen Erbauungsthätigkeit die Gesamtheit der Nichtchristen. Schon die Vergleichung beider Objekte hinsichtlich ihrer Umfänge sollte klar stellen, daß die Bauaufgabe der Kirche nach außen an Größe der Bauaufgabe nach innen jedenfalls nicht nachsteht, im Gegenteil sie übertrifft.

Wohl liegt ihr innerer Ausbau der Kirche am nächsten, und er ist auch für die Erfüllung der Bauaufgabe nach außen von der allergrößten Wichtigkeit, da nur eine sich innerlich bauende Kirche auch Trieb und Qualifikation besitzt, die Kirche weiterzubauen unter den nichtchristlichen Nationen. Aber das ist eine einseitige Beschränkung des kirchlichen Berufs: das ausbreitende Handeln entweder von der geordneten kirchlichen Dienstverwaltung ganz auszuschließen, oder es nur als ein minderwertiges Anhängsel

an dieselbe zu betrachten. Es ist auch eine kurzsichtige Motivierung, so man das ausbreitende Handeln der Kirche darum in ein entlegenes Eckchen verweist, weil man mit der innerlichen Bauarbeit alle Hände voll zu thun habe und zumal gegenüber den wachsenden Schäden der Heimat einer Fülle von immer neuen Aufgaben gegenüberstehe, zu der die Kräfte kaum reichen wollen [1]). Nirgends und niemals ist die Kirche mit ihren inneren Aufgaben fertig gewesen, und nirgends und niemals wird sie mit ihnen fertig werden; sie hätte also zu keiner Zeit Mission treiben dürfen. Aber wir nennen diese Motivierung auch darum kurzsichtig, weil sie das Naturgesetz des rückwirkenden Segens ignoriert, kraft dessen die Kirche zu jeder Zeit von der Mission mehr empfangen als für sie gegeben hat. Wie immer eine sich innerlich bauende Kirche den Naturtrieb haben wird, die Kirche Gottes in der nichtchristlichen Welt auszubreiten, so wird auch immer eine missionierende Kirche die Erfahrung machen, daß sie durch ihr ausbreitendes Handeln sich inwendig baut. Die kirchliche Erbauung ist trotz ihrer Zweiteiligkeit im Grunde eine einheitliche; immer dient dem Ganzen, was nach der einen oder anderen Seite hin geschieht. Eigentlich ist es auch nur eine große Aufgabe, die der Kirche als dem Organ des einen Heilands gestellt ist: mit dem seligmachenden Evangelium die gesamte Menschheit zu durchdringen, das Reich Gottes in der ganzen Welt zu bauen; diese eine Aufgabe teilt sich nur in die Arbeit an der Menschheit innerhalb und außerhalb der christlichen Kirche [2]).

---

1) Dieser scheinbar bestechende Einwand wird der Missionsgegnerschaft immer einen populären Nimbus geben, trotzdem es offenbar und am Tage ist, daß diejenigen, welche ihn am meisten im Munde führen, viel weniger für die Heilung der heimatlichen Schäden thun als die eifrigsten Förderer der Heidenmission. Überraschen muß aber dieser Einwand bei bibelgläubigen Christen, denen schon der einfache Missionsbefehl Gesetz sein sollte. Wir wandeln nur in den Fußtapfen der Apostel, wenn wir als Schuldner beider, der Christen wie der Heiden, die gleiche Kraft auf den innern wie den äußern Ausbau der Kirche wenden. Übrigens vergleiche über diesen nachgerade veralteten Einwand Hoffmann, Missionsfragen. Heidelberg 1847, S. 322 ff. 362 ff. — Allg. Miss.-Z. 1881, 145 ff.

2) Kesselring, Die Aufgabe der protest. Kirche und Theologie in Bezug auf die äußere Mission. Zürich 1884, 5 ff.

Darum ist auch keineswegs allein für die innere Erbauung der Kirche eine amtliche Dienstverwaltung geordnet; im Gegenteil, das von Jesus selbst seiner Gemeinde eingestiftete Amt hat es in gleicher Weise mit ihrem Innen= wie mit ihrem Ausbau nach außen zu thun. Das Apostelamt begreift in sich die Gesamtheit aller kirchlichen Dienstverrichtungen; es ist das Amt schlechthin. Nun ist es ganz wahr, daß die Apostel als die von Jesus selbst berufenen und unterwiesenen Grundleger der christlichen Gesamtkirche wie als die durch ihr schriftliches Wort fortgehend als klassische Zeugen dastehenden Lehrer der Menschheit eine ganz einzigartige Autoritätsstellung einnehmen und insofern ein unübertragbares Amt überkommen haben. Allein als Sendungsamt an die gesamte Menschheit geht der Apostolat fort durch alle Zeiten. Denn das darf man doch endlich wohl als ein überflüssiges Werk bezeichnen, erst beweisen zu müssen, daß der Missionsauftrag nicht den Aposteln allein gegolten hat. Wir müßten dann einen großen Teil der Reden Jesu ausstreichen, nämlich alle diejenigen Worte, die auch sonst direkt an die Apostel gerichtet sind. Wahrlich nicht die einzigen, sondern nur die ersten Sendboten Jesu sollten die Apostel sein [1]). Der Missionsbefehl geht fort von Generation zu Generation, bis die Fülle der Heiden in die Kirche eingeführt ist; er ist die Stiftungsurkunde eines Sendungsamtes, welches der Jüngergemeinde anver=

1) Wir drücken den Unterschied sofort durch den Namen aus, indem wir die nachapostolischen Sendboten einfach Missionare nennen. Die katholische Kirche gebraucht den Namen Apostel auch für ihre heutigen Missionare, und ich kann darin ebenso wenig einen Mißbrauch erblicken wie in dem Bischofsnamen, den sie ihren Oberhirten giebt. Mit der oben gemachten Einschränkung sind in der That die Missionare Apostel. Schon das N. T. beschränkt den Namen nicht auf die Zwölfe. Abgesehen von dem durch besondere Berufung als ein den Zwölfen gleichgestellter Apostel legitimierten Paulus werden als Apostel bezeichnet: Barnabas (Akt. 14, 4. 14), Andronikus und Junias, Pauli Gefreundete und Mitgefangene (Röm. 16, 7), Epaphras (Phil. 2, 25) und noch andere (2 Kor. 8, 23). Auch 1 Kor. 12, 28 u. Eph. 4, 11 ist der Apostelname vermutlich im weiteren Sinne gebraucht. An dem bloßen Namen ist so viel nicht gelegen; jedenfalls beweist aber der weitere Gebrauch des Namens Apostel schon im N. T., daß das Sendungsamt an die Person der Zwölfe und die Person des Paulus nicht gebunden gewesen ist.

traut und für dessen Ausrichtung sie solidarisch verantwortlich gemacht wird. Damit die Predigt vom Reich in der ganzen Welt nicht dem zufälligen Triebe einzelner anheimgegeben und nicht als ein gelegentliches Werk ohne Dauer und Zusammenhang betrieben werde, hat Jesus das Sendungsamt geordnet und in die Hände der Gesamtgemeinde gelegt.

Dieses Sendungsamt bleibt auch nach dem Tode der Apostel, und es bleibt auch an sich immer ein kirchliches Kollektivamt auch bei den nachapostolischen Missionaren, denen die einzigartige Autoritätsstellung der ersten Apostel fehlt. Denn in diesem auf die immerwährende Fortpflanzung der christlichen Kirche abzielenden Amte liegt die Wortverkündigung in Predigt und Lehrunterweisung, die Sakramentsverwaltung, die Kirchenorganisation und -aufsicht, die kirchliche Zuchtübung beschlossen. Wann und wo immer das Sendungsamt funktioniert, legt es sich auseinander in eine ganze Fülle kirchenamtlicher Dienstverrichtungen, die alsobald auch den Innenbau der Gemeinde in Angriff nehmen. Das Sendungsamt ist seiner Natur nach Gesamtministerium, es ist das kirchliche Zentralamt, aus welchem sich naturgemäß alle andern Diakonieen entwickelt haben und fort und fort entwickeln. Darum ist es auch das einzige Amt, welches Jesus eingesetzt hat. Wie darf die Kirche jemals trennen, was Jesus zusammengefügt hat, indem sie wohl Predigt- und Lehramt, Sakramentsverwaltung und Kirchenregierung als dauernde Ämter anerkennt, aber dem Sendungsamte, in welchem sie alle ihren Ursprung haben und vereint fortbestehen, die Anerkennung verweigert? Es ist doch eine überraschende Erscheinung, daß das ursprünglichste, zentralste und als Jesusstiftung legitimierteste neutestamentliche Amt, dem die christliche Kirche ihren ganzen Bestand verdankt, daß das Sendungsamt sich mühsam die kirchliche Anerkennung als einer der Gemeinde des Herrn immanenten dienstlichen Lebensfunktion erst wieder erobern muß! Und diese seltsame Erscheinung ist nur erklärlich daraus, daß die Kirche in engherziger Beschränktheit auf ihre innere Erbauung den weiten Blick auf ihre menschheitliche Stellung verloren, und in dieser Engherzigkeit sich gewöhnt hat, die Mission als eine Art kirchliches Almosen zu behandeln.

Es ist der Beruf der Ekklesia, Haushalterin der für die ganze Menschheit bestimmten göttlichen Gnadengüter zu sein; darum ist ihr der Sendungsberuf eingeboren, und damit sie dieses Berufes nicht vergesse, das Sendungsamt durch einen bestimmten Sendungsauftrag eingestiftet. Die Gesamtgemeinde ist seine Inhaberin, nur haben sich ihre einzelnen Glieder auf verschiedene Weise an der Ausrichtung desselben zu beteiligen; wie das geschieht, das darzulegen, ist erst die Aufgabe der zweiten Abteilung unserer Missionslehre. Jetzt kommt es nur darauf an, daß der Sendung als einer dem Wesen der Kirche eingepflanzten Lebensinstitution auch die ihrer Bedeutung entsprechende Stellung im Ganzen der kirchlichen Bauarbeit zugewiesen wird.

Wie schon angedeutet, zerlegt sich die kirchliche *οἰκοδομή* wesentlich in zwei große Arbeitsgebiete; 1) daß bewahrt, gepflegt, wiedergewonnen wird, was im weitesten Sinne des Worts bereits zur Kirche gehört; und 2) daß erworben, gewonnen, erobert wird, was auch noch nicht einmal dem Namen nach zu ihr gehört. Die erstere Thätigkeit umfaßt den gesamten innenkirchlichen Dienstbetrieb mit der ganzen Fülle nicht bloß der pastoralen und regimentlichen Arbeitsorganisation, sondern auch all' der freien christlichen Diakonieen der sogen. inneren Mission, der Krankenpflege, der Bewahrung und Stärkung der Glaubensgenossen in fremdkirchlicher Umgebung u. s. w. Die letztere Thätigkeit umfaßt den gesamten außenkirchlichen Dienstbetrieb, sofern er außerhalb des Bereichs des bereits konstituierten Kirchenkörpers auf Kirchengründung und Kirchenorganisation vermittelst des Wort- und Sakramentsdienstes hinarbeitet. Es ist nicht korrekt, wenn man diese beiden Bauthätigkeiten als Kirchendienst und Missionsdienst voneinander unterscheiden und scheiden will; denn auch der Missionsdienst ist Kirchendienst, da er die allgemeine Kirche baut und so wie er's zur Gemeindebildung gebracht hat, fortgehend in den innenkirchlichen Dienstbetrieb übergeht. Kirchendienst ist also der generelle Name für beide Thätigkeiten; der missionarische Kirchendienst ist nur außerkirchlicher Dienstbetrieb.

Dieser missionarische steht nun dem nichtmissionarischen Kirchen-

dienst völlig gleichwertig zur Seite, er ist ihm nicht unter-, sondern nebengeordnet. Wie schon der Umfang des Gebietes, welches seine Arbeitsstätte bildet: die gesamte Völkerwelt, an Größe das innenkirchliche Arbeitsgebiet selbst heute noch übertrifft, so ist er auch in der Fülle der Arbeitsorganisation, welche sein Dienstbetrieb umschließt, dem nichtmissionarischen Kirchendienste voll ebenbürtig. Es kann nichts verkehrter sein, als den missionarischen Kirchendienst zu parallelisieren mit einem einzelnen Zweiglein der heimatlichen Arbeit, z. B. mit der Pflege der Evangelischen in der Diaspora oder der evangelistischen Laienthätigkeit; dieser Dienst ist vielmehr ein selbständiger Hauptteil der zweigeästeten kirchlichen Erbauungsthätigkeit, die aus dem einen Wurzelstamm der christlichen Kirche herauswächst. Der außerkirchliche Dienstbetrieb, der es mit der Ausbreitung der Kirche zu thun hat, bildet mit dem innenkirchlichen Dienstbetrieb die zwei Hauptäste der kirchlichen *οἰκοδομή*, von denen jeder wieder in eine reiche Zweigfülle gegliedert ist; aber nimmermehr ist ein einzelner Zweig an dem Aste der innenkirchlichen Dienstthätigkeit dem ganzen großen Aste des missionarischen Kirchendienstes gleichzustellen. Der Missionsdienst der Kirche ist kein Partikelchen in ihrem Arbeitsorganismus, sondern er ist, um es grob auszudrücken, die eine Hälfte desselben. Er ist für sich allein quantitativ und qualitativ so groß und so inhaltsvoll, wie der gesamte innenkirchliche amtliche und außeramtliche Kirchendienst zusammengenommen.

Daß das die Kirche so wenig erkennt, kommt daher, daß sie den Wurzelzusammenhang des christlichen Heilsuniversalismus mit der gesamten Heilsökonomie und Heilslehre wie mit dem Grundwesen der Kirche noch so wenig erkannt hat. Weil diese Erkenntnis noch nicht kirchliches Gemeingut geworden ist, darum hat die Kirche mit der Mission nur gespielt; und wiederum weil sie mit der Mission gespielt hat, darum hat sie dem missionarischen Kirchendienste in ihrem Arbeitsorganismus eine untergeordnete Stellung zugewiesen. Wenn die Kirche ihre Missionsaufgabe in ihrer ganzen weltumfassenden Größe mit dem vollen Verständnis ihrer Bedeutung für das Ganze der göttlichen Gnadenhaushaltung und mit dem praktischen Ernste, der dieser Bedeutung entspricht, auf-

faßte, so müßte sie ein Arbeiterpersonal in den missionarischen Kirchendienst stellen und eine Mittelfülle auf denselben verwenden, die wenigstens annähernd den Kräften und den Mitteln gleichkämen, welche auf den innenkirchlichen Dienstbetrieb verwendet werden. Man wird der Kirche den Vorwurf einer stiefmütterlichen Ausrichtung ihres Missionsberufes nicht ersparen können, wenn man das Mißverhältnis zwischen beiden sieht. Wir befinden uns heute, verglichen mit vor 50 Jahren, auf einer gewissen Höhe unserer Missionsleistungen, und doch stellt ganz Deutschland samt der Schweiz nur ca. 530 ordinierte Männer in den Missionsdienst [1]), während der heimatliche Kirchendienst in beiden Ländern wenigstens 16 000 beschäftigt. Das ganze evangelische Deutschland und die Schweiz bringt für den Missionsbetrieb jetzt ca. 4 Millionen Mark jährlich auf, während die heimatliche amtliche Dienstverwaltung in beiden Ländern inkl. Unterhaltung der Kirchenregimenter und der Bildungsinstitute der Geistlichen sich auf vielleicht 90 Millionen beläuft [2]). Nicht ganz so groß, aber immer noch groß genug ist das Mißverhältnis zwischen den Freiwilligkeitsleistungen für den Komplex der unter dem Kollektivnamen Innere Mission zusammengefaßten heimatlichen Liebesarbeiten und denen für die Ausbreitung des Christentums in der ganzen großen Völkerwelt. Es ist kühn, eine Schätzung der gesamten inneren Missionseinnahmen zu wagen: wenn man aber bedenkt, daß allein die zum Kaiserswerter Verband ge-

---

1) Allerdings weist die Statistik über den gesamten deutsch-schweizerischen Missionsbestand in 1895 700 Missionare auf; aber die 173, welche allein die Brüdergemeine stellt, haben wir in Abzug gebracht, weil sonst die Vergleichung eine unrichtige werden würde. Wenn das gesamte evang. Deutschland in demselben Verhältnis Missionsarbeiter stellte wie die Brüdergemeine, so würde es ca. 165 000 deutsche Missionare geben.

2) Der gesamte Protestantismus aller evangelischen Kirchenabteilungen unterhält heute ca 4500 ordinierte Missionare und bringt ca. 55 Millionen Mark für die Heidenmission jährlich auf. So großartig diese Summe an sich ist, gemessen mit der Gesamtzahl der heimatlichen Geistlichen und den finanziellen Leistungen für den heimatlichen Kirchendienst, deren Höhe ich gar nicht zu schätzen wage, steht sie im Mißverhältnis zur missionarischen Welteroberungsaufgabe der evangelischen Kirche. Wenn unsere Leistungen für diese Aufgabe verzehnfacht würden, wäre das Mißverhältnis kaum ausgeglichen. Um aber nicht mißverstanden zu werden, bemerke ich, daß es keineswegs meine Meinung ist, wir müßten auf einmal die Zahl der Missionsarbeiter in der angedeuteten Proportion erhöhen. Nein, so wachsen die Bäume nicht in den Himmel. Mir geht es hier nur darum, gerade an Zahlen das Mißverhältnis klarzustellen. Die Ausgleichung kann nur langsam vor sich gehen.

hörigen Diakonissen-Mutterhäuser in 1890 ca. 7 700 000 Mark vereinnahmten, so wird man etwa 50 Millionen als die Summe bezeichnen müssen, welche Deutschland jährlich auf die freien innerkirchlichen Arbeiten verwendet. Nun ist selbstverständlich nicht unsere Meinung, daß diese Gaben verringert werden sollen, wohl aber, daß im Verhältnis zu ihnen die Gaben für das viel größere Werk der Heidenmission auf einer niederen Stufe stehen.

Wir haben in der Schätzung der Bedeutung der Heidenmission im Ganzen der göttlichen Reichsarbeit das richtige Ebenmaß verloren, sonst wäre es unmöglich, sie z. B. mit dem Gustav Adolf-Verein auf die gleiche Stufe zu stellen, und — was man oft hören kann — zu erklären: für die Heidenmission bringt Deutschland jährlich 4 Millionen, für den Gustav Adolf-Verein nur $1\frac{1}{2}$ Millionen auf; auf Kosten der ersteren wird also der letztere zurückgesetzt. Wir wünschen dem Gustav Adolf-Verein von Herzen eine wachsende Steigung seiner Einnahmen; aber wir wünschen auch, daß die evangelische Kirche endlich eine ebenmäßige Verteilung ihrer Haushaltskosten lerne. Gemessen an der zentralen Stellung, welche nicht bloß im kirchlichen Arbeitsorganismus, sondern in der ganzen göttlichen Heilsökonomie die Mission einnimmt, müßten ihr hundertmal soviel Mittel zugebote stehen, wie der Versorgung der Evangelischen in der Diaspora, wenn die Verteilung in korrekter Proportionalität zur Dignität beider Werke geschähe. So sehr wir auch zugeben, daß die Versorgung der eigenen Hausgenossen immer ein bedeutendes Gewicht in die Wagschale legen wird zugunsten der heimatlichen kirchlichen Bedürfnisse, und so nachdrücklich wir auch betonen, daß die junge heidenchristliche Kirche aus ihrer eigenen Mitte in wachsender Anzahl die Arbeiter stellen und die finanziellen Mittel zu ihrer Selbstunterhaltung aufbringen muß, daß wir also der sendenden Kirche der Heimat keine Schraube ohne Ende ansetzen wollen [1]), so müssen wir an-

1) Wir werden diesen Gesichtspunkt in der dritten Abteilung mit aller Energie geltend machen, sowohl um der Selbständigkeit der heidenchristlichen, wie um der Entlastung der heimatlichen Kirchen willen. Allein ganz abgesehen von der eminenten Größe des heutigen Heidenmissionsgebietes, so ist für absehbare Zeit an eine Einschränkung der Sendung noch gar nicht zu denken. Die Beschaffenheit der heutigen Heidenwelt verlangt auch da, wo bereits eingeborene Kräfte in größerer Anzahl Gehilfendienst leisten, gebieterisch europäische Oberaufsicht. Die zu frühzeitige Zurückziehung der Missionare aus der alten Christenheit hat sich erfahrungsmäßig überall als eine Schädigung der Mission herausgestellt z. B. auf Hawaii, in Tinnevelly, am Niger. Die

gesichts der Bedürfnisse der heutigen Heidenwelt doch bei dem Vorwurf bleiben, daß uns das richtige Ebenmaß in der Schätzung der Heidenmission noch fehlt und daß, weil wir von ihrer Größe noch eine viel zu kleinliche Auffassung haben, wir ihr im Ganzen der göttlichen Reichsarbeit weder theoretisch noch praktisch bisher die hohe Stellung zugewiesen, die ihrer wirklichen Bedeutung entspricht.

Es mag sein, daß zu dieser Mißschätzung die Augenmaßtäuschung und der freigesellschaftliche Betrieb der Mission mitwirkt; die Augenmaßtäuschung, weil die Entfernung des Missionsgebiets von unserm Standort in der Heimat uns das Missionswerk selbst als klein erscheinen läßt, während jedes Zweiglein der heimatlichen Kirchenarbeit wegen der Nähe, in der wir es vor uns haben, uns groß, mindestens ebenso groß für sich allein vorkommt als die ganze nur aus der Ferne gesehene Heidenmission. Und die freigesellschaftliche Stellung, daß wir jedes heimatliche Liebeswerk, welches gleichfalls in den Händen einer freien Association liegt, ohne weiteres mit der ganzen großen Heidenmission parallelisieren [1]), ein Mangel an Eben-

---

Erziehung der heidenchristlichen Kirchen zur Selbständigkeit ist heute ein schwierigeres und langsameres Werk als in der apostolischen Zeit.

1) Zu unserer nicht geringen Überraschung hat Achelis diese mechanische Parallelisierung sogar in die Praktische Theologie eingeführt, indem er in einem besonderen Lehrstück „von den freien Vereinigungen": innere Mission, Gustav Adolf-Verein samt Evang. Bund, und Heiden- und Judenmission als sachlich gleichwertige Thätigkeiten der Kirche, und zwar „im Interesse ihrer Heiligkeit, Einheitlichkeit und Allgemeinheit" nebeneinander behandelt. Wir erheben gegen diesen Modus der Eingliederung der Mission in das System der Praktischen Theologie, wie gegen diese Parallelisierung derselben mit Gust. A.-V. und gar Evang. Bund den allerentschiedensten Protest, und zwar sowohl vom Standpunkte des Systematikers wie des Missionsmannes. Ganz abgesehen davon, daß die Charakterisierung der innern Mission „als im Interesse der Heiligkeit" und des Gust. A.-V. samt dem Evang. Bund „als im Interesse der Einheitlichkeit der Kirche" den ernstesten Bedenken unterliegt, so ist die Unterbringung der Mission in dem Lehrstück von den freien Vereinigungen eine völlig unorganische Disponierung. Die Form der freien Association ist ein Accidenz des Missionsbetriebs und es ist durchaus unangänglich, von ihr die Stellung der Mission im Ganzen des Kirchendienstes abhängig zu machen. Diese unorganische Plazierung ist nur geeignet, die untergeordnete Stellung der Mission auch noch zu sanktionieren, welche der Mangel an korrekter Wertung ihr anzuweisen sich gewöhnt hat. Die Achelissche Eingliederung der Mission in das System der Praktischen Theologie ist wissenschaftlich ebenso unhaltbar wie praktisch verhängnisvoll und findet daher hoffentlich keine Nachfolge. — Auf den In-

maß, der noch dadurch unterstützt wird, daß man sich noch wenig gewöhnt hat, das Werk der Ausbreitung des Christentums als ein Ganzes zu betrachten, sondern es gemeiniglich nur taxiert nach den einzelnen oft kleinen Gesellschaften, die es treiben. Der Hauptgrund liegt aber in dem mangelnden Verständnis für den weltumfassenden Universalismus des Christentums, der im Ganzen der neutestamentlichen Heilsreligion eine so beherrschende Stellung einnimmt, daß er sie durch und durch zur Missionsreligion macht.

Es ist nicht zu besorgen, daß der Innenbau der Kirche irgendwelchen Schaden leidet, wenn der missionarische Ausbau mit der Energie betrieben wird, welche seiner Bedeutung entspricht. Im Gegenteil, es verhält sich mit der Mission wie mit dem Export-

---

halt des betreffenden Abschnitts einzugehen, müssen wir uns hier versagen. Nur zwei Bemerkungen. 1) Den Hauptteil bildet eine wesentlich an meinen Abriß sich anschließende Übersicht über die Geschichte der evangelischen Heidenmission, während der Abschnitt über die Missionstheorie sehr kurz gehalten ist. Uns scheint, daß es umgekehrt hätte sein müssen; ja streng genommen gehört die Missionsgeschichte überhaupt nicht in die Praktische Theologie. — 2) Gelegentlich der wissenschaftlichen Ausbildung der Missionare bemerkt Achelis (430) bezüglich des Eintritts von Theologen in den Missionsdienst: „Auch fällt ins Gewicht, daß die evang. Theologie Deutschlands nicht der Heidenmission zuliebe ihr Charisma verleugnen darf, und dieses Charisma führt nicht unmittelbar den Trieb mit sich, zu den Heiden hinauszugehen; nur selten wird sich der wissenschaftlichen Tüchtigkeit eines jungen deutschen Theologen die Berufspflicht zugesellen, Missionar zu werden.“ — Wenn wir diese Worte richtig verstehen, so enthalten sie die Erklärung, daß die deutsche Theologie und die deutschen Theologen zu vornehm wären, als daß sie sich für den Missionsdienst hergäben. Ist das der Sinn der Worte — und wir wollten, wir hätten sie mißverstanden — dann müßten wir eine solche Stellung der Theologie zur Mission aufs tiefste beklagen. Wir sind immer der Meinung gewesen, wenn ein Paulus es für seine größte Ehre hielt, Missionar zu sein, so würde der deutschen Theologie keine Perle aus ihrer Krone gebrochen, wenn sie es auch für eine hohe Ehre hielte, der Mission zu dienen. Wir begreifen nicht, wie in diesem Ehrendienste „eine Verleugnung ihres Charisma“ liegen soll. Für den Missionsdienst sind die besten Theologen gerade gut genug, und wenn dem wissenschaftlich tüchtigen deutschen jungen Theologen der Trieb zum Missionsdienst fehlt, so sollte dieser beklagenswerte Mangel wenigstens nicht auch noch in einer Praktischen Theologie gerechtfertigt werden. Es ist nicht so, daß wir zu groß sind für die Mission, die Mission ist zu groß für uns.

handel: sie machen beide reich. Es gehen von der Mission rückwirkende Segnungen auf die heimatliche Kirche aus, welche sie innerlich beleben [1]). Auf Grund des Naturgesetzes: „Wer da hat, dem wird gegeben" und „Gebet, so wird euch gegeben", vollzieht sich ein Ausgleich zwischen Ausgabe und Einnahme, dessen Resultat nicht Verlust, sondern Gewinn ist. Hier ist eine lebendige Wechselwirkung: baut die heimatliche Kirche das Reich Gottes unter den Heiden, so baut das Werk der Heidenmission das Reich Gottes auch in der heimatlichen Kirche; erstarkt die Wurzel, so wachsen auch die Äste, und wachsen die Äste, so erstarkt auch die Wurzel. Die Kirche muß daher schon um ihrer selbst willen Mission treiben. Die Mission einstellen oder sie nur kümmerlich betreiben, das heißt nicht die heimatliche Kirche stärken, sondern schwächen. Nicht dadurch, daß die Kirche ihr Pfund im Schweißtuch vergräbt, sondern daß sie es beständig umsetzt, gewinnt sie neue Pfunde. Jede Arbeit steigert die Arbeitskraft und jede Leistung die Leistungsfähigkeit. Auf Grund dieses unauflöslichen Lebensgesetzes hat auch die Heidenmission zu allen Zeiten der heimatlichen Kirche nicht Kräfte entzogen, sondern sie hat die heimatliche Kirche zur Erweckung und Steigerung ihrer Kräfte erzogen. Diese Kräfte, einmal geweckt, erstarkten dann und wendeten sich auch der Lösung immer neuer innenkirchlicher Aufgaben zu. Der Glaube wuchs, die Liebe weitete sich aus, das Gefühl der Verantwortlichkeit stieg. So wurde der thätige Gehorsam gegen den Missionswillen Gottes Speise für die Kirche; ein Gesundheits- und Kraftgefühl stellte sich ein, es ging aus Glauben in Glauben und aus einem Liebeswerk in das andere.

Welchen Segen brachte der Kirche der apostolischen Zeit die Mission. Weil sie durch und durch eine missionierende Kirche war, so kam sie dem Gemeindeideale des Leibes Christo so nahe. Der

---

1) Allg. Miss.-Z. 1881, 145: Die Rückwirkungen der Heidenmission auf das religiöse Leben der Heimat. — Vom Segen der Missionsarbeit für die heimatlichen Gemeinden, in Ev. K.-Z. 1882, Nr. 1—3. — Hoffmann, Missionsfragen, 334. — Miss. Herald (Boston) 1882, 155. 254; 1886, 212. — Bapt. Herald (London) 1891, 386. — Rep. of the Centenary Conference on the Prot. Missions in London 1858. I, 91 sqq.

Sieg des Paulinismus in dem großen Streite mit der jüdischen Gesetzesrichtung, der keineswegs lediglich durch die überlegene dogmatische Konsequenz des Paulus, sondern im Zusammenhange mit dieser durch die praktische Heidenmissionsthätigkeit entschieden wurde, rettete durch die Einleibung der Heiden in die Hausgenossenschaft Gottes das junge Christentum vor der Herrschaft neuer Gesetzlichkeit und damit vor der Verengung in eine bloße jüdische Sekte. So hat die Mission durch die Einpflanzung kräftiger Wildlinge auch die mittelalterliche Kirche mit einem nicht geringen Kraft- und Lebensreichtum erfüllt, der vermutlich noch intensiver gewirkt hätte, wenn der Missionsbetrieb geistlicher und von den christlichen Gemeinden getragen gewesen wäre. Trotzdem hat nicht bloß die angelsächsische, sondern auch die fränkische Kirche viel innere Belebung durch ihre Mission zurückempfangen. Welch ein frisches Leben erhielt sich in den Mönchsorden, so lange sie missionierten, und welcher Verfall trat ein, als sie aufhörten es zu thun. Selbst die Ausläufer der mittelalterlichen Mission, die den portugiesischen und spanischen Entdeckungen im 15. und 16. Jahrhundert in Amerika, Afrika und Asien folgten, so unähnlich dem apostolischen Vorbilde sie waren, haben die römische Kirche nicht wenig belebt.

Und welche Fülle des Segens ist auf die evangelische Kirche zurückgekehrt, seitdem sie missioniert. Wie sind die religiösen Belebungsmittel vermehrt worden durch Missionspredigten, -stunden, -feste, -schriften, -lieder, und wer will berechnen, wie viel wirkliches Leben durch diese neuen Kanäle in die Gemeinden geleitet worden ist. Wie viele reelle Bekehrungen in der Heimat verdanken wir der Mission, wie vielen hat sie den Glauben gestärkt, das Herz warm und weit gemacht, wie vielen zu einem Gebetsleben verholfen. Welche Förderung christlicher Gemeinschaft, freier Association, ökumenischer Weitherzigkeit und gesunder Einigung hat durch die Heidenmission die evangelische Christenheit erlebt, ganz abgesehen von dem internationalen Sinn, den sie uns eingepflanzt. In welchem geradezu staunenswerten Maße hat die Heidenmission durch Erziehung zur Freiwilligkeit die christliche Freigebigkeit gesteigert und einen großen Teil der Gaben erst flüssig gemacht,

welche heute für die vielgestaltige Barmherzigkeitspflege und Rettungsthätigkeit in der Heimat aufgebracht werden. Ist nicht die heute so weit verzweigte sogenannte Innere Mission eine Tochter der äußeren, der absoluten Mission, verdanken nicht die Bibelgesellschaften, die Diakonissenanstalten, der Gustav Adolf-Verein direkt und indirekt derselben ihre Entstehung? Hat uns nicht die Heidenmission gelehrt, die Laienkräfte heranzuziehen zum göttlichen Reichsdienste und auch unstudierte Leute als Helfer zu verwenden? Ist es nicht die Heidenmission gewesen, die selbst jenseits der christlichen Kreise viele philanthropische Unternehmungen wachgerufen und den Humanitätssinn geweckt und gepflegt, die auch die Anregung gegeben hat, daß die heimatliche Kirche sich ihrer Auswanderer angenommen?

Kurz: die Einnahme, welche die heimatliche Kirche von der Heidenmission zurückbezieht, ist größer als die Ausgabe, die sie für dieselbe leistet. Sie selbst lebt davon, daß sie Mission treibt [1]).

---

1) Das überzeugendste Beispiel liefert die evangelische Brüdergemeine. Wie keine andere evangelische Kirchenkörperschaft hat sie eine der Stellung der Sendung im Ganzen des göttlichen Reichsdienstes würdige Missionsthätigkeit seit nun länger als 1½ Jahrhundert geübt. Hier haben wir in Wirklichkeit eine missionierende Kirche. Nur ca. 33000 Glieder in ihren deutschen und außerdeutschen Provinzen zählend (mit einer sogenannten Diaspora von etwa 70000 Seelen) hat diese kleine Gemeine in den ersten 150 Jahren 2209 Brüder und Schwestern in den Missionsdienst gestellt und unterhält sie heute in diesem Dienst 173 Brüder und 172 Schwestern. Die Gesamtkosten für dieses großartige Missionswerk betrugen im Jahre 1895 1556000 Mark, von welcher Summe ca. 496000 Mark daheim durch freiwillige Beiträge aufgebracht wurden. Und diese großartige Missionsthätigkeit ist so weit entfernt davon, die Brüderkirche innerlich geschwächt zu haben, daß sie sie vielmehr „jung erhalten hat". In dem trefflichen „Rückblick auf unsere 150jährige Missionsthätigkeit" (1882) wird S. 34—41 der detaillierte Nachweis gegeben, daß „ihr Missionswerk der Segen der Brüdergemeine gewesen ist". „Haben wir das Reich Gottes unter den Heiden gebaut, so hat das Werk der Heidenmission das Reich Gottes unter uns gebaut; das predigt unsere Geschichte mit der überzeugenden Kraft der Thatsachen." „Unser immer mit viel Mängeln und Fehlern befleckter Dienst in der Mission ist in des Herrn treuer Hand das kräftigste Mittel gewesen, unsere Gemeine beim Leben zu erhalten" — eine „anbetungswürdige" Thatsache, die dann durch einen

Ist dem aber also, so muß die Kirche schon um der eignen Selbsterhaltung willen eine missionierende sein. Ihre Ausbreitung ist nicht bloß eine notwendige Lebensäußerung, sondern eine unerläßliche Lebensbedingung der Kirche. Wie sie der Mission ihre Entstehung verdankt, so erhält sie sich auch durch die Mission lebendig. Die Heidenmission ist nicht eine Art Luxus, den sich die Kirche erlauben darf, wenn sie daheim nichts mehr zu thun hat, sondern sie gehört zum täglichen Brot, mit dem sie ihre Glieder speist. Wir müßten ja die Missionsarbeit thun, auch wenn ihre Frucht lediglich den Heiden zugute käme, denn sie ist uns befohlen und Jünger Christi sollen nicht fragen: „Was wird uns dafür?" Nun aber hat der Herr der Kirche es so geordnet, daß der Dienst nach außen sich durch Segen daheim belohnt und daß „der Ackersmann der Frucht seiner Arbeit am ersten genießt", so daß dem kirchlichen Heimatsegoismus selbst jeder Vorwand zu einer Entschuldigung genommen ist [1]).

Max Müller [2]) klassifiziert einmal die Religionen in missionierende und nichtmissionierende und erklärt, daß diese Klassifikation „nicht auf ein bloß äußerliches oder unwesentliches Merkmal gegründet sei, sondern auf das innerste Mark des religiösen Glaubens gehe". „Der Geist der Wahrheit ist der Lebensquell aller Religion, und wo er ist, da muß er sich bethätigen, da muß er reden und überreden, belehren und bekehren. Dieses Bekehrungswerk ist nur eine Manifestation des Geistes der Wahrheit." „Blicken wir auf die Religionen, in denen sich der wahre Geist der Mission bethätigt hat, und dann auf die, von welchen jeder Versuch der Bekehrung mit Mitleiden oder Verachtung betrachtet

---

kurzen Blick auf die verschiedenen Perioden der Geschichte der Brüderkirche exemplifiziert wird. — In was für einem blühenden Zustand würde unsere Landeskirche sich befinden, wenn von ihr auch nur annähernd wie von der Brüdergemeine gesagt werden könnte: „Die Mission ist wohl die wichtigste Pulsader ihres Organismus."

1) Warneck, Welchen Gewinn bringt die Arbeit für die Mission, Pastoren und Gemeinden? Barmen 1892.

2) Eine Missionsrede in der Westminsterabtei am 3. Dezember 1873. Straßburg 1874, S. 26 ff. Vgl. Allg. Miss.-Z. 1874, 365.

wird, was sehen wir? Die einen leben, die andern sind tot." Es ist in der That so; darum ist die Mission ein Lebensgesetz der christlichen Kirche. Die christliche Kirche würde ja jetzt nicht aufhören zu existieren, wenn sie nicht missionierte, aber sie würde sich eine ihrer Hauptlebensadern unterbinden. Wie sie in ihrer jetzigen Existenz das Ergebnis früherer Missionsarbeit ist, bleibt die Mission für sie eine Forderung ihrer Selbsterhaltung; als eine nichtmissionierende Kirche verurteilte sie sich selbst zum geistlichen Tode.

Vierzehntes Kapitel.

Die geschichtliche Begründung [1]).

Unsere ganze bisherige Sendungsbegründung hat den Beweis zu erbringen gesucht, daß die Mission weder in dem neutestamentlichen Lehrganzen, noch in der biblischen Heilsgeschichte, noch in dem kirchlichen Gesamtorganismus als etwas Isoliertes dasteht. Wohin wir auch blicken, immer tritt sie uns als das natürliche Ergebnis einer göttlichen Veranlagung entgegen. Und wie mit dem Missionsgedanken, so ist es auch mit der Missionsthat: nicht als ein isoliertes Phänomen erscheint sie in der Weltgeschichte, sondern die Weltgeschichte ist auf sie veranlagt.

Schon das ist eine Thatsache, deren gewichtiges Missions-

1) Uhlhorn, Der Kampf des Christentums mit dem Heidentum. Stuttgart 1874. 1. Buch, 1. u. 2. Kapitel. — Warneck, Warum ist das 19. Jahrhundert ein Missionsjahrhundert? Halle 1880. — Derselbe, Abriß einer Geschichte der protest. Missionen. 3. Aufl. — Plath, Die Erwählung der Völker im Lichte der Missionsgeschichte. Berlin 1867. — Clark, Historical position of modern missions in „New England Mag." 1880, September.

zeugnis nicht hoch genug angeschlagen werden kann, daß als das Ergebnis der bisherigen Mission eine aus lauter Heidenvölkern gesammelte christliche Kirche in der Welt steht, die eine weltgeschichtliche Rolle gespielt hat und noch spielt. Es ist doch gewiß keine zufällige Erscheinung, daß die christlich gewordenen Nationen die Träger der Kultur und die Führer der Weltgeschichte geworden sind. Aber lassen wir diese Seite der Betrachtung; uns kommt es in diesem Kapitel nicht darauf an, den Nachweis zu führen, welchen Einfluß die christliche Mission auf die Weltgeschichte geübt hat und fort und fort übt, sondern wie Gott die Weltgeschichte so gestaltet hat und fort und fort so gestaltet, daß sie die christliche Mission bedingt.

Es ist eine Thatsache, die wir erst später eingehend zu begründen haben werden, daß die Missionsgeschichte einen welt- und kulturgeschichtlichen Faktor von eminenter Bedeutung bildet; jetzt haben wir umgekehrt den Nachweis zu liefern, daß die Welt- und Kulturgeschichte ein missionsgeschichtlicher Faktor von ebenso eminenter Bedeutung ist. Wie alle großen geschichtlichen Ereignisse, wenn sie auch noch so plötzlich in die Erscheinung treten, unter der weltregierenden Hand Gottes ihre Vorbereitungsstadien durchlaufen haben, so steht auch die Mission als geschichtliche Erscheinung unter dieser naturgesetzlichen Ordnung. Die weltgeschichtliche Entwickelung führt in gewissen Zeitabschnitten zu Knotenpunkten, welche sich als Missionsepochen so deutlich herausheben, daß sie göttlichen Signalen gleich den Beginn einer Missionszeit einläuten. Und in diesen weltgeschichtlichen Vorbereitungen, Wegbahnungen, Thüröffnungen hat der Glaube an die göttliche Weltregierung die geschichtliche Missionsbegründung.

Wir haben wiederholt darauf hinzuweisen Gelegenheit genommen, in welchem engen Naturverbande die göttliche Schöpfungsordnung mit der göttlichen Heilsordnung steht, wie der erste Artikel unseres christlichen Glaubens die Wurzel ist, aus welcher auch der zweite und dritte herausgewachsen ist. Der Vater unseres Herrn Jesu Christi ist „der rechte Vater über alles, was da Kinder heißt im Himmel und auf Erden“ (Eph. 3, 15), und der Gott der Heilsoffenbarung der Regent der ganzen Weltgeschichte (Akt.

17, 26). Wie er es ist, „der Wolken, Luft und Winden giebt Wege, Lauf und Bahn", so leitet seine Hand auch die Wege der Völker, daß sie, wenn die Reifezeit gekommen ist, in seine Heilswege einmünden. Und durch diese Zusammenflüsse der Völkerwege mit den göttlichen Heilswegen wird die Weltgeschichte zu einer Missionsbegründung.

Es ist bezeichnend, daß der Stifter der christlichen Mission seinen Sendungsauftrag auf die Aussage gründet: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden", und daß er ihm die Verheißung folgen läßt: „Siehe! — merke darauf! — ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende". Der Herr der Mission hat die Zügel nicht bloß des Kirchen-, sondern auch des Weltregimentes in seinen Händen; er lenkt die Universalgeschichte also, daß sie eine Wegbahnerin für die Ausführung seines Sendungsauftrages wird, und er giebt seinen Jüngern ein Verständnis für die Sprache seiner weltgeschichtlichen Führungen. Der Acker, in welchen der Himmelreichssame gesät werden soll, ist die Welt; der Herr der Mission liefert aber nicht bloß den Samen und giebt nicht bloß Regen und Sonnenschein zu seinem Gedeihen, sondern er präpariert auch den Acker und thut die Zeit kund, wann er zur Aufnahme des Samens geschickt ist. Die drei Scheffel Mehl, in welche der Sauerteig des Evangelii gemengt wird, sind das gesamte Völkerleben mit der Fülle seiner Naturverbände und sozialen Verzweigungen; der Herr der Mission liefert nicht bloß den Sauerteig, der dieses ganze Volks- und Völkerleben heiligend durchdringt, sondern er präpariert auch den Mehlteig und signalisiert die rechte Stunde, wann der Sauerteig in ihm eingemengt werden soll.

Der große Heidenapostel, der ein so feines Gemerk hatte auch für die Wege Gottes in der Geschichte, redet wiederholt von einer „Fülle der Zeit" (Gal. 4, 4. Eph. 1, 10. 1 Tim. 2, 6. Tit. 1, 3 vgl. Mark. 1, 15). Gott ist ein weiser Regent, in dessen Reichsregierung nichts verfrüht und nichts verspätet wird, sondern alles fein zur rechten Zeit geschieht; seine Werke geschehen, wenn seine Stunden gekommen sind. Wie er das Heil für die Welt vorbereitete, so bereitete er auch die Welt für das Heil vor;

erst als die Zeit der Reife gekommen war, erfolgte die Sendung des Sohnes und begann die Periode der Weltmission. Aber dann wurde auch die ganze weltgeschichtliche Konstellation zu einem Missionsaufrufe. Und so ist es fortgegangen von der apostolischen Zeit her bis auf die Gegenwart: mit der immer wieder lebendig gewordenen Erkenntnis des Geheimnisses, daß die Heiden Miterben seien und miteingeleibet und Mitgenossen der Verheißung in Christo durch das Evangelium, traf eine weltgeschichtliche Situation zusammen, die zu einem Aufrufe wurde: „Gehet hin in alle Welt"; und wiederum mit der geschichtlichen Situation einer Weltöffnung traf eine geistliche Belebung zusammen, welche eine Missionsrichtung erhielt.

Es ist etwas Wundersames um die Worte unseres Herrn Jesu Christi. Sie können eine Zeit lang wie begraben erscheinen, aber sie lassen sich nicht tot machen. Weil sie Geist und Leben sind, stehen sie immer wieder aus dem Grabe auf. Zu seiner Zeit erinnert der heilige Geist an sie, dann werden sie wieder lebendig. Es ist eine im tiefsten Sinn des Worts erbauliche Betrachtung, dieser erinnernden Thätigkeit des heiligen Geistes nachzugehen. So war auch der Missionsbefehl in der christlichen Kirche je und je wie vergessen, aber wenn die Zeit erfüllet war, erinnerte der heilige Geist an ihn, und dann wurde das verborgene Geheimnis von der Einleibung der Heiden in die Hausgenossenschaft Gottes wieder öffentlich kund gemacht. Diese erinnernde Thätigkeit des heiligen Geistes fand stets statt im Zusammenhange mit großen weltgeschichtlichen Thüröffnungen. Diese weltgeschichtlichen Thüröffnungen für sich allein machen es freilich nicht; aber wenn ein aus Gott geborenes Glaubensleben da ist, so geben sie diesem eine Missionsrichtung. Und in diesem Zusammentreffen eines zeugniskräftigen Glaubenslebens mit einer Zeit der Weltöffnung und der durch dieses Zusammentreffen bewirkten Weckung des Missionssinnes liegt die geschichtliche Missionslegitimierung.

Das Aufthun der Thüren ist nicht unsere Sache. Denn „so spricht der Heilige und Wahrhaftige, der da hat den Schlüssel Davids, der aufthut und niemand schließt zu, der zuschließt und niemand thut auf, siehe, Ich habe vor dir g e g e b e n eine offene

Thür" (Apok. 3, 7 f.). Und wo die Thüren aufgethan sind, da „läuft" das Wort (2 Thess. 3, 1). Aber das ist unsere Sache: zu achten auf die göttlichen Thüröffnungen, da einzutreten, wo Gott Zugang und Eingang gegeben hat, den Missionsruf zu hören, wenn eine Fülle der Zeit ihn proklamiert. Paulus nennt „die große Thür", die ihm zu Ephesus aufgethan ist, ἐνεργής (1 Kor. 16, 9); eine charakteristische Breviloquenz, welche besagt, daß er in ihr eine energische göttliche Aufforderung zu energischer missionarischer Arbeit erblickte, die großen Erfolg verhieß, aber auch Anstrengungen aller Kräfte forderte. So liegt überhaupt in der weltgeschichtlichen Thüröffnung eine göttliche Energie, die nicht bloß die Missionswege bahnt und den Missionserfolg verbürgt, sondern den Missionssinn weckt und ihm das jedesmalige Missionsgebiet anweist. Denn auch die Wahl dieses Gebiets beruht nicht auf menschlicher Klügelei, Gott weist es durch die weltgeschichtliche Konstellation jeder einzelnen Missionsperiode zu. Wohl lautet der Generalauftrag: „Alle Völker machet zu meinen Jüngern", aber die Stunden Gottes schlagen für die verschiedenen Völker zu verschiedenen Zeiten. Auch in der Völkerchristianisierung giebt es eine weisheitsvolle göttliche Pädagogie, wie sie in ihren großen Zügen schon Akt. 1, 8 angedeutet ist. Schritt für Schritt, nicht in Sprüngen, geht es von Volk zu Volk, je nachdem die weltgeschichtliche göttliche Führung die Wege bahnt und die Thüren aufthut. Es ist ein Geheimnis um die Berufungszeit wie der einzelnen Menschen, so auch der Völker. Auch inbezug auf die Völker ist das Himmelreich gleich einem Hausvater, der am Morgen ausging, Arbeiter zu mieten in seinen Weinberg und um die dritte, sechste, neunte und elfte Stunde gleich also that — erst am Abend wird es offenbar werden, warum er nicht alle zu gleicher Zeit berufen hat.

Illustrieren wir nun diese allgemeinen Bemerkungen durch die geschichtlichen Spezialthatsachen. Es giebt drei Hauptmissionsperioden: die apostolische und nachapostolische; die mittelalterliche und nachmittelalterliche und die gegenwärtige. Jede dieser Missionsperioden zerfällt in die Zeit der eigentlichen Kirchengründung und die Zeit der missionarischen Nacharbeit, in der

sich das Christentum meist durch Assimilierung weiter ausbreitet. Und jede dieser Missionsperioden fällt zusammen mit einer Periode weltgeschichtlicher Thüröffnung, die sich als eine „Fülle der Zeit" charakterisiert. Am typischsten die apostolische Missionsperiode.

Uhlhorn in seinem meisterhaften „Kampf des Christentums mit dem Heidentum" beginnt seine Schilderung des religiösen Zustandes der Heidenwelt mit der Hinweisung darauf, daß schon einer der ältesten Apologeten, Melito von Sardes, es bemerkenswert gefunden habe, daß das Christentum gleichzeitig mit dem römischen Kaisertum geboren ist. In der That: nichts ist eine charakteristischere geschichtliche Auslegung der Fülle der Zeit, als der Schatzungsbefehl des ersten römischen Kaisers, der mit der Geburt Jesu zusammenfällt. Gerade als die alte Welt auf ihrer Höhe und zugleich am Anfange ihres Verfalles steht, tritt das Christentum in die Geschichte, das römisch-griechische Weltreich ist der für den Himmelreichssamen bereitete Acker. Die drei Scheffel Mehl waren zusammengeschüttet, als in dem Evangelio Christi der Sauerteig kam, der darunter gemengt wurde. Alles, was die alte Welt in ihren nationalen Sonderungen erarbeitet, wird in ein Reich zusammengefaßt. Zur Kaiserzeit ist die erobernde Aufgabe des Römerreichs nahezu vollendet; es bricht eine verhältnismäßige Friedenszeit an, die einen großartigen Weltverkehr durch ein großartiges Netz von Vehrkehrsstraßen ermöglicht und den christlichen Missionaren eine bequeme Bahn macht nicht nur von Jerusalem bis Korinth und Rom, sondern bis Babylon und Spanien [1]). Ein großartiger Austausch nicht bloß der materiellen Güter, sondern auch des geistigen und religiösen Besitzes geht durch das ganze Weltreich. Römisches Regiment und römisches Recht, griechische Kultur und griechische Sprache knüpfen ein starkes Gemeinschaftsband, das auch den Sendboten Jesu den friedlichen Verkehr erleichtert und Schutz gewährt. Welche missionarische göttliche Providenz lag allein in

1) Gibbon, Geschichte des allmählichen Sinkens und endlichen Untergangs des römischen Weltreichs. Leipzig, 4. Aufl. 1862, XV, 217. — Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms II, 1.

dem Kommunikationsmittel der griechischen Sprache, in der die Apostel reden und schreiben konnten. Und doch ist das alles die Hauptsache noch nicht.

Während Rom die Welt sich unterwirft, wird es nicht bloß vom griechischen, sondern selbst vom orientalischen Geiste durchtränkt. Es bildet sich ein Kosmopolitismus, der eine Anknüpfung für den christlichen Universalismus gewährt, und eine Religionsmischung, die ebenso einen Zerreibungsprozeß der nationalen Religionen anbahnt wie einen Religionshunger erzeugt [1]). Bei allem Skepticismus, der weite Kreise der Gebildeten beherrscht, ist die Masse des Volks nicht irreligiös; auf ihrer Göttersuche suchen sie unwissend den unbekannten Gott. Der individualistische Synkretismus war ein Zeichen sowohl der religiösen Zerfahrenheit wie des religiösen Interesses, er brach die Macht der religiösen Tradition und konstatierte die Unzulänglichkeit des überlieferten Glaubens für das religiöse Bedürfnis. Wie die Nationalitäten, so lösen sich auch die Religionen auf; an Stelle der Nationalreligionen tritt ein religiöses Chaos. Wohl ist die religiöse Sitte eifrig in der Beobachtung der kultischen Gebräuche, aber der Zweifel nagt am innersten Marke des alten Götterglaubens, und neben dem Zweifel wuchert üppig der Aberglaube. An beiden: die Zersetzung der alten Religion wie der Sehnsucht nach einem Ersatz arbeitet bewußt und unbewußt die Philosophie, die am Ende ihrer Weisheit angekommen ist. Immer deutlicher fühlte es das niedrige Volk heraus, daß seine Obersten nur heuchelten, wenn sie den hergebrachten Kult noch mitmachten, und so wurde der naive Götterglaube immer wurzelloser. Dabei wurden Weise und Unweise die Frage nicht los: wie werde ich glücklich, wie finde ich Frieden? und weder die Philosophie noch die Religion gab eine befriedigende Antwort. Und wie der religiöse, so war auch der sittliche Zustand der antiken Welt ein dürrer und ein dürstender Acker.

---

1) Réville, Die Religion zu Rom unter den Severern. — Schultze, Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums. Jena 1892, II, 340 ff.

Dazu kommt endlich eine positive Präparation. Weithin durch das große römische Ländergebiet gab es eine jüdische Diaspora [1]). In einem Schreiben an Caligula zählt Herodes Agrippa die Länder auf, wo sich jüdische Kolonieen befanden: „Ägypten, Phönizien, Syrien, Pamphylien, Cilicien, der größte Teil von Asien bis Bethynien und die Küsten des Schwarzen Meers. In Europa: Thessalien, Böotien, Macedonien, Ätolien, Attika, Argos, Korinth, Peloponnes, Euböa, Cypern, Kreta; die Länder jenseit des Euphrat und Lybien" [2]). Fast überall, wohin Paulus auf seinen Missionsreisen kommt, findet er Judengemeinden, und schon Akt. 2, 5 ff. wird uns von Juden berichtet „aus jeglichem Volk, das unter dem Himmel ist", Parthern und Medern und Elamitern bis zu denen, die in Rom wohnten. Wie wunderbar: das fast hermetisch von den Völkern abgeschlossene Israel zerstreut durch die ganze alte Welt; es bewahrt auch in der Zerstreuung aufs zäheste seine partikularistische Eigenart, und doch trägt es den Wahrheitssamen, trägt es seine Messiasweissagung unter die Völker und wird durch seine Synagoge und Septuaginta ein Bote Gottes an die Heidenwelt, der mehr als alle anderen Präparationen zusammengenommen der apostolischen Mission die Wege bahnt. Den Heiden eine fremde und unverständliche Erscheinung, der Gegenstand ihres Spottes, Hasses, ihrer Verachtung, üben die Juden doch willens und unwillens eine proselytierende Macht, deren Einfluß Freund und Feind gleichmäßig bezeugt [3]). Wo Synagogen sich finden, fehlt es auch nicht an Proselyten, und wenn die Apostelgeschichte sie als *εὐσεβεῖς*, als *σεβόμενοι* oder *φοβούμενοι τὸν θεόν* bezeichnet (10, 2. 22; 13, 16. 43. 50; 16, 14; 17, 4. 17; 18, 7), charakterisiert sie sie schon durch

1) Friedländer III, 506. — Tschirner, Der Fall des Heidentums. Leipzig 1829, 172. — Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte II, 95. 114. 347.

2) Philo legat. ad Cajum, 587 M. Vgl. auch Strabo bei Josephus, Ant. XII, 7. 3.

3) Josephus, C. Apion. II, 39. Tacitus, Hist. V, 5. Seneca bei Augustinus de civit. Dei VI, 11. Horatius, Sat I, 9. 69. Persius V, 179. Juvenalis XIV, 97.

diesen Namen als einen heilsbegierigen und heilsempfänglichen Teil der Bevölkerung. Und in der That sind es gerade diese Proselyten, welche mit den gläubig gewordenen Juden den Grundstock der ersten christlichen Gemeinden bildeten. So hat das zerstreute Israel der apostolischen Mission sozusagen ihre Stationen gebaut und ihre Katechumenen vorgebildet, eine göttliche Wegbahnung, die sich durch das ganze erste Missionsjahrhundert fortsetzt und durch die Zerstörung Jerusalems vermutlich noch extensiver geworden ist. Jedenfalls hat die göttliche Providenz die jüdische Diaspora zu einer weit geöffneten Thür für die apostolische Mission in der ganzen damaligen οἰκουμένη gemacht. Wenn die christlichen Gemeinden in der apostolischen Zeit auftauchten wie die Sterne am Abendhimmel, man bemerkt nicht, wie sie werden, man sieht nur, daß sie da sind, so ist das gewiß ein Beweis für die allgemeine Zubereitetheit des apostolischen Missionsgebiets und den allgemeinen Missionseifer der apostolischen Kirchen, aber ebenso gewiß eine Folge der jüdischen Diaspora, die wie ein Sauerteig in die damalige Völkerwelt gemengt war.

Als Jesus seinen Aposteln den Sendungsauftrag erteilte, da hatte noch kein einziger Heide die Botschaft des Evangelii gehört. Ja, das eigene Volk hatte sie von sich gewiesen und seinen König gekreuzigt. Hätte einer von den Feldherren oder Staatsmännern Roms oder von den Philosophen Griechenlands dabeigestanden, als dieser gekreuzigte Judenkönig den galiläischen Fischern und Zöllnern befahl: gehet hin und erobert mir den Erdkreis, sie hätten es für Wahnsinn erklärt. Das Evangelium von einem gekreuzigten Gottessohn soll das römisch-griechische Weltreich überwinden, das durch seine Macht wie seine Bildung gleich unüberwindlich dasteht — welch' eine Thorheit! Aber sie sind hingegangen, diese wehrlosen Zeugen des Gekreuzigten, und lehrend, leidend, sterbend wie ihr Meister, haben sie die griechisch-römische Welt mit einem Netz von Missionsstationen überzogen, und diese Stationen sind Feuerherde geworden, von denen aus die Funken geflogen sind bis an die äußersten Grenzen des Machtgebiets der Cäsaren, und trotz Spott und Verachtung, trotz Feuer und Schwert, wodurch man den Lauf des Wortes aufzuhalten gedachte, hieß es

nach fünf Jahrhunderten: es ist geschehen, Herr, was du befohlen hast; die Völker der griechisch-römischen Welt sind in deine Jüngerschaft eingeführt — das war auch eine geschichtliche Begründung der Sendung, die das Siegel des Himmels trug.

Und wie die antike Welt auf die apostolische, so präparierte die göttliche Providenz die germanisch-slavische Welt auf die mittelalterliche Mission. Freilich hier ist nicht alles so ideal-typisch wie zur apostolischen Zeit, aber Veranlagung und missionarische Verwertung der Veranlagung entspricht auch hier der geschichtlichen Situation. Wie räumlich, so sind auch zeitlich die Grenzen zwischen der ersten und zweiten großen Missionsperiode fließend. An der ganzen Reichsgrenze vom Schwarzen Meer bis zum Niederrhein erstrecken sich missionarische Einwirkungen auf die nichtrömische Völkerwelt bereits in die ersten Jahrhunderte hinein, aber wir lassen diese Vorläufer der mittelalterlichen Mission hier außer Betracht, zumal sie auch auf die eigentliche eingeborene Bevölkerung von untergeordneter Bedeutung gewesen zu sein scheinen.

Hat es die erste Missionsperiode wesentlich mit den Kulturnationen der antiken Welt zu thun, so werden der zweiten die europäischen Völker außerhalb dieser Welt, die „Barbaren" als neues Raumgebiet überwiesen. Diese Völker treten jetzt in die Geschichte ein und zwar durch eins der rätselhaftesten Ereignisse: durch die Völkerwanderung. Es kommt eine Bewegung in die asiatische und europäische Völkermasse, die sie nicht bloß jahrhundertelang durcheinanderschüttelt, sondern auch mit den alten Kulturvölkern in Kontakt und Konflikt bringt und zuletzt die weltgeschichtliche Führung in ihre Hand legt. Wir stehen abermals vor einer der größten Wendungen der Geschichte, die ganz neue Staatenbildungen in ihrem Gefolge hat; und mit dieser neuen geschichtlichen Konstellation führt Gott wiederum eine Fülle der Zeit herbei, durch welche er der Mission eine neue Welt eröffnet.

Während unter dem Andrange dieser heidnischen Völker das römische Reich zerfällt, überwindet durch die Assimilierungskraft ihrer geschlossenen Organisation die Kirche diese heidnischen

Massen, und dieser Assimilierungsprozeß wird die Anregung auch zur eigentlichen Sendung, die über die Berührungslinien hinausgeht. Es verbindet sich dann die Sendung freilich mit der Politik, und dieser Bund wirft dunkle Schatten auf das Werk der mittelalterlichen Christentumsausbreitung, aber die ganze geschichtliche Situation drängte auf ihn hin. Wohl fehlt es nicht an einer ganzen Schar von apostolischen Männern, welche lediglich in der Kraft des geistesmächtigen Wort- und Lebenszeugnisses die Individuen zum überzeugungsgewissen Glauben an Christus führen, aber im ganzen ist es nicht der Weg der Einzelbekehrung, den die Glaubensboten einschlagen. Und das lag keineswegs an einem Mangel persönlichen Glaubenslebens. Das Christentum jener Zeit existierte wesentlich in der Form einer sozialen Macht, eines organisierten Gemeinwesens, das durch seine festen Ordnungen erzieherisch auf die Massen wirkte. Entsprechend diesem Kirchentum gestaltete sich dann auch die Missionsthätigkeit, indem sie — wie die römische Kirche bis auf den heutigen Tag — das Hauptgewicht auf die Einpflanzung der kirchlichen Ordnung in das heidnische Volksleben legte. Und dieser Art des Missionsbetriebs war auch die Volksart kongenial. Nicht bloß, aber besonders ausgeprägt bei den deutschen Stämmen, galt die Religion nicht als Privatsache sondern als öffentliche Angelegenheit, in welcher wie in politischen Dingen der „Herzog“ die Führung hatte. So erblickte man auch in der politischen Niederlage eine Niederlage des alten heidnischen Glaubens, durch den ohnehin die melancholische Ahnung eines bevorstehenden Zusammenbruches ging, und umgekehrt: in dem politischen Siege einen Sieg des Christengottes, und unterwarf sich der Fürst dem neuen Glauben, so galt es keineswegs als eine Vergewaltigung der persönlichen Freiheit, wenn das Volk ihm folgte. So lange keine eigentlichen Gewaltmittel in Anwendung gebracht wurden, fanden daher auch die persönlich frömmsten Männer weder in der gemeinschaftsförmigen Christianisierung der heidnischen Stämme durch kirchliche Ordnungseinpflanzung, noch in dem Bunde dieses Christianisierungsmodus mit der politischen Unterwerfung einen Anstoß; nur gegen die Vergewaltigung erhoben

Männer wie Alkuin ihre Stimme. Nimmt man das alles zusammen und vergißt nicht in Rechnung zu setzen, daß die Träger der damaligen Christianisierung die Mönchsorden d. h. Männer von klösterlicher Disziplin und mit einem asketischen Ideal waren, und daß bei der Unfreiheit der Gemeinden dies auch nicht anders sein konnte, so wird man zwar den mittelalterlichen Missionsbetrieb nimmermehr prinzipiell rechtfertigen, aber in der ganzen geschichtlichen Situation das Verständnis für die Inauguration dieser neuen Missionsepoche und der für sie charakteristischen kirchlichen Energie finden.

Die ganze neue Weltgestaltung drängte zur Christianisierung; daß dieselbe vielfach im unevangelischen Geiste zur Ausführung kam, ist beklagenswert, aber für unsere Beweisführung ist nicht das Wie, sondern das Daß die Hauptsache. Zum zweitenmale rief Gott durch eine große weltgeschichtliche Kombination den Missionsbefehl in die Christenheit hinein, und zum zweitenmal war die Einführung einer neuen Völkerwelt in die Jüngerschaft Jesu das thatsächliche Ergebnis des Missionsgehorsams. Am Anfang dieser zweiten Missionsperiode waren die heidnischen Stämme, welche diese Völkerwelt bildeten, Barbaren, und heute sind sie die Träger der christlichen Kultur und besitzen die Führung in der Weltgeschichte.

Und zum drittenmale vollzieht sich dasselbe Schauspiel vor unseren eigenen Augen, nur daß wir erst den Anfang dieser dritten großen Missionsperiode erleben, während ihr Ausgang noch in der Zukunft liegt. Wieder sind es im wesentlichen zwei geschichtliche Thatsachen, durch welche der weltregierende Gott sein „Ich will es“ unter den Sendungsauftrag setzt: eine geöffnete Welt und eine geistlich belebte Kirche.

Die präparatorische Einleitung zu der gegenwärtigen Missionsperiode, die, wenn nicht alles täuscht, die Periode der eigentlichen Weltmission zu werden bestimmt ist, liegt Jahrhunderte zurück. Inauguriert wird sie durch das Zeitalter geographischer Entdeckungen und kolonialer Erwerbungen seitens christlicher Staaten, das im 15. Jahrhundert beginnt und besonders durch die Entdeckung Amerikas markiert wird. Die zum Still-

stand gekommene mittelalterliche Missionsbewegung lebt infolge dieser neuen Weltöffnung sofort wieder auf. Trotz ihrer geistlichen Verödung kann sich die römische Kirche dem in dieser Weltöffnung liegenden missionarischen Antrieb nicht entziehen; sie muß missionieren, freilich in einer Weise, die nur zu sehr das Gepräge ihres eigenen toten Formalismus trägt. Es ist die mittelalterliche Mission in ihrer tiefsten Degenerierung, welche das katholische Spanien und Portugal auf Amerika, Afrika und Asien überträgt. Es mag ja im 16. Jahrhundert durch den Verlust, den die Kirche Roms in Europa infolge der Reformation erlitt, noch ein weiteres Missionsmotiv hinzugekommen sein, aber jedenfalls ist die große überseeische Thüröffnung das Hauptmotiv, und es ist ein charakteristischer Beweis für die Energie, mit welcher jede neue Welterschließung an den Missionsbefehl erinnert, daß selbst eine geistlich heruntergekommene Kirche durch sie in missionarische Bewegung gesetzt wird. Diese Bewegung hielt gegen zwei Jahrhunderte an, allmählich aber ermattete sie und kam dann fast ganz zum Stillstand, teils infolge der veränderten überseeischen Konstellation und kolonialpolitischen Lage, teils — und das ist der Hauptgrund — aus Mangel an innerem Missionstrieb. Die Aufhebung des Jesuitenordens war nur ein Accidenz. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts lagen die meisten römischen Missionen dieses Zeitalters in Ruinen; der lediglich formale Missionsbetrieb hatte fast überall ein Haus auf Sand gebaut, das den Stürmen gegenüber nicht standhielt. Der alte Missionsgeist war in der Papstkirche erstorben und erst angeregt durch den wachsenden protestantischen Missionseifer und die neue Weltöffnung ist er im Laufe dieses Jahrhunderts wieder zum Leben gekommen. Seitdem hat sich auch die römische Mission zu einer bedeutenden Macht entwickelt, leider auch zu einer Konkurrenzmacht, die durch ihre grundsätzliche Eindrängung gerade in die gesegnetsten evangelischen Missionsgebiete viel unheilvolle Verwirrung angerichtet. Doch das nur nebenbei.

Obgleich nun in dieses Entdeckungszeitalter die R e f o r m a t i o n und die Entstehung der e v a n g e l i s c h e n Kirche hineinfiel, so kam es doch in keiner Abteilung derselben zu einer Missionsbewegung.

Und abgesehen von den dogmatischen Gründen, wie den heimatlichen kirchlichen und politischen Kämpfen lag dies wesentlich daran, daß der protestantischen Christenheit damals die Berührung mit den heidnischen Völkern fehlte. Es waren ausschließlich katholische Staaten, welche die Herrschaft zur See inne hatten, die neuen Entdeckungen machten und den überseeischen Besitz erwarben. Die geöffnete Thür verschloß sich den protestantischen Staaten; und als sie auch ihnen sich nach und nach aufthat, da war die erste Sturm- und Drangperiode des damaligen Entdeckungszeitalters vorüber, und die geistliche Dürre, welche über weiten Kreisen der Orthodoxie und später des Rationalismus lag, war nicht der Boden, auf welchem ein Missionsleben in einer begeisterungslosen Atmosphäre erwachsen konnte. Wohl fehlt es in dieser Zeit nicht an allerlei vereinzelten Missionsaufrufen wie Missionsunternehmungen, aber sie blieben Predigerstimmen in der Wüste, ähnlich wie die der Reformatoren vor der Reformation. Die Zeit war noch nicht erfüllet.

Da grub Gott Wasserbrunnen in der Wüste. Durch die pietistische Bewegung in Deutschland und noch mehr durch die methodistische Erweckung in England machte er die Totengebeine innerhalb der protestantischen Christenheit lebendig, daß es zu einer geistlichen Auferstehung kam. Nun würde diese religiöse Erweckung schwerlich der Mutterschoß eines das Christentum in der heidnischen Welt ausbreitenden Handelns geworden sein, wenn nicht vor, während und nach derselben weltgeschichtliche Ereignisse eingetreten wären, die ihr eine Missionsrichtung gaben. Welche Ereignisse waren das?

Zuerst und vornehmlich der Anbruch eines durch James Cook eröffneten [1]) neuen Zeitalters geographischer Entdeckungen, das einen bis heute anhaltenden wissenschaftlichen Forschungseifer der intensivsten Art erzeugte, der nach und nach fast die ganze

1) Über den direkten Zusammenhang zwischen diesen Entdeckungen und der Gründung der ersten Missionsgemeinden siehe Smith, Life of William Carey, London 1885, und besonders: „Die Missions-Societät in England. Geschichte ihres Ursprungs und ihrer ersten Unternehmungen". Barby 1797.

außereuropäische Welt unserer Kenntnis erschloß. In dieses Zeitalter großartiger geographischer Entdeckungen fiel ein Zeitalter ebenso großartiger industrieller Erfindungen, welches vornehmlich durch seine neuen Kommunikationsmittel die weitesten Entfernungen auf das geringste Maß reduzierte und so durch die Erleichterung des Reisens und des Güteraustausches einen Welthandel und Weltverkehr herbeiführte, wie ihn keine frühere Geschichtsperiode erlebt. Im engsten Zusammenhange mit diesem modernen Weltverkehr steht zum dritten die Kolonialpolitik der Gegenwart. Weite Gebiete der außereuropäischen Welt sind in den Besitz der christlichen Staaten Europas gekommen oder doch ihrem beherrschenden Machteinfluß unterstellt, speziell das protestantische England hat ein überseeisches Weltreich gegründet, das an Größe und Bevölkerung das alte Römerreich übertrifft. Hunderte von Millionen nichtchristlicher Unterthanen stehen unter dem Regiment christlicher Regierungen. Durch das alles ist nicht bloß ein überseeischer Sinn, auch nicht bloß eine allgemeine Humanität, wie sie sich z. B. seit den Tagen Wilberforces in der Antisklavereibewegung geäußert, Gemeingut weiterer Kreise der abendländischen Bevölkerung geworden, sondern auch eine Gewissenserweckung erfolgt, die das christliche Pflichtgefühl gegen diese auf so mannigfache Weise mit uns in Berührung gebrachten nichtchristlichen Völker lebendig gemacht hat.

Indem Gott so die Thüren der Welt aufthat, die Wege in die weite Welt bahnte und die Bewohner dieser Welt unter unsere Obhut stellte, läutete er wie mit allen Glocken in die Christenheit hinein: gehet hin und prediget das Evangelium aller Kreatur. Denn diese großartige Weltöffnung ist nicht bloß geschehen, daß unsere geographische, ethnologische und linguistische Kenntnis wachse, daß der Handel uns Reichtümer zuführe und die europäischen Staaten Kolonieen erwerben, sondern „daß der König der Ehren einziehe". Und in der That haben diese göttlichen Führungen den fast vergessenen Missionsbefehl im 19. Jahrhundert wieder so lebendig gemacht, daß alle christlichen Kirchenabteilungen jetzt mit wachsender Energie in seiner Ausführung begriffen sind. Frei-

lich, es waren ganz kleine christliche Kreise, in denen man diese Erinnerung an den Missionsbefehl zuerst verstand, und ganz geringe Anfänge, die man mit seiner Ausführung machte. Aber gerade, daß es aus der Enge in die Weite ging, daß das Werk weihnachtlich geboren wurde als ein Kind, das in der Krippe liegt, und ein Zeichen war, dem widersprochen wurde, das war seine göttliche Legitimation. Denn es ist die königliche Majestät der Demut Gottes, daß er seine großen Werke klein anfängt und sie senfkornartig wachsen läßt. Aber auch daß das so unscheinbar begonnene, von so unangesehenen Werkzeugen getragene, von weltlichen und kirchlichen Autoritäten so lange und so heftig bekämpfte Werk wirklich wuchs; daß es in bis dahin ungekannten freien Associationen einen so fruchtbaren Boden für sein Wachstum und eine so qualifizierte Form für seinen Betrieb fand, daß es nach und nach sich ausdehnte wie daheim über alle Kirchenabteilungen, so draußen über alle nur irgend bekannten und zugänglichen Völker; daß es einen so anregenden Einfluß auf die kirchenamtliche wie freie Thätigkeit in der Heimat übte; daß es zuletzt selbst in der öffentlichen Meinung zu Anerkennung gelangte und sogar in wissenschaftlichen und kolonialpolitischen Kreisen hoffähig wurde; kurz daß es in einem zwar sehr allmählichen, aber unwiderstehlichen Aufgange von unten nach oben, aus der engsten Enge in die weiteste Weite wuchs — das ist auch eine göttliche Legitimation. Wenn man den Stand der Mission vor hundert oder noch vor fünfzig Jahren mit dem von heute vergleicht; welch ein Fortschritt. Damals eine dem Evangelio Christi verschlossene, heute eine ihm geöffnete Welt. Damals eine im Rationalismus und Unglauben fast erstorbene Christenheit, der die Mission als eine Thorheit, ja fast als ein Verbrechen galt, heute ein mächtiger, alle Kirchenabteilungen durchwehender Missionsgeist. Damals ein selbst der Zahl nach dürftiges Fähnlein von unerfahrenen Missionaren, heute eine stattliche Armee von Glaubensboten welche ein die Grenzen des Weltpostvereins weit überschreitendes Gebiet besetzt haben und als Kulturpioniere und Völkererzieher eine auch in den Augen der Welt geachtete Stellung einnehmen. Damals Gesamtbeiträge von jährlich kaum wenigen Hunderttausend, heute

eine Freiwilligkeitsleistung von fünfzig Millionen Mark. Damals ein auch numerisch noch sehr kleiner Missionserfolg von vielleicht zwei oder drei Zehntausend Heidenchristen, heute bereits eine Schar von drei Millionen, die von Jahrzehnt zu Jahrzehnt sich vermehrt wie ein Kapital, bei welchem Zins zu Zins geschlagen wird. Damals kaum hier und da eine vereinzelte, selbständige heidenchristliche Gemeinde, heute Tausende organisierter Gemeinden, die sich selbst erhalten und aus ihrer eigenen Mitte Lehrer und Prediger stellen, ja hier und da bereits werdende Volkskirchen, gar nicht zu gedenken der Tausende von Schulen und etwa dreihundert Bibelübersetzungen. In der That, das ist vom Herrn geschehen. Wir können zwar heute noch nicht sagen, wie am Ende der beiden ersten Missionsperioden: es ist geschehen, Herr, was du befohlen hast; denn es ist mit der Einführung der heidnischen Völker der Gegenwart in die Jüngerschaft Jesu erst der Anfang gemacht; aber schon was wir heute sehen, verbürgt uns denselben Ausgang nach einer ähnlich langen Arbeitszeit. Das ist doch wahrlich eine göttliche Legitimation des Missionsauftrags, daß er 1800 Jahre nach seiner Erteilung gleichsam aus dem Grabe aufsteht und eine weltgeschichtliche Bewegung in Scene setzt, die unser Jahrhundert zu einem Missionsjahrhundert gemacht hat.

So sehr der moderne Weltverkehr der Mission ihre Wege bahnt, fast ebenso sehr bereitet er ihr aber auch Hindernisse. Es wiederholt sich auch heute, was Paulus einst den Juden seiner Zeit zum Vorwurf machte: „um euretwillen wird der Name Gottes gelästert unter den Heiden" (Röm. 2, 24). Es ist nicht bloß die Opium- und Branntweineinfuhr, der Sklaven- und Arbeiterhandel, die den Christennamen geschändet haben unter den Heiden, sondern das gesamte gottlose, unzüchtige, rohe, habgierige, verbrecherische Treiben, welches Tausende von denen charakterisiert, die der Weltverkehr in die Ferne führt [1]). Das ist ein dunkler Revers der Medaille, aber auch er hat eine Erweckungskraft für das

---

1) Vgl. den speziellen Nachweis bei Warneck, Die gegenseitigen Beziehungen zwischen der modernen Mission und Kultur. Gütersloh 1879, 221 ff.

christliche Missionsgewissen; nämlich daß die Sündenmenge, die der Weltverkehr (inkl. Kolonialpolitik) im Gefolge hat, die Mission als eine Art Sühne an den durch weiße Namenchristen beraubten, gemißhandelten und demoralisierten Heiden zu einer moralischen Ehrenpflicht macht [1]).

Endlich sei wenigstens noch mit einer andeutenden Bemerkung der Ackerbereitung gedacht, die gleichfalls der gegenwärtigen Mission nicht fehlt. Zwar die chinesische wie die hinduistische Nationalreligion ist heute noch weit entfernt von dem Zersetzungsprozesse, dem die antiken Religionen zur apostolischen Zeit zu verfallen begannen, und auch der Buddhismus steht in seinen Hauptburgen fast noch wie ein unzerbröckelter Fels, des Mohammedanismus ganz zu geschweigen. Aber angefangen hat die Zerreibung überall, wo die Völkermischung eingetreten ist, und je weniger kompakt das volkliche Gemeinwesen und die nationale Sitte ist, desto rascher schreitet sie vorwärts. Daher überall der leichtere Eingang der Mission bei den Fremdlingen, den abgesprengten Völkerteilen, den kleinen Stämmen oder Stammesresten [2]). Es war in der apostolischen Zeit nicht anders; z. B. die Gemeinde in Rom bestand Jahrhunderte hindurch nur zum kleinsten Teil aus eingeborenen Römern. Immer sind es zunächst die abbröckelnden Randbestandteile, die dem Nationalwesen mehr oder weniger Entfremdeten, welche für die neue Religion am empfänglichsten sich zeigen. Nur nach und nach dringt diese in den großen konservativen Kern des Volkes ein; zuerst kommen sie von den Zäunen und Landstraßen; das darf uns nicht befremden. Vorbereiteter als in China und Indien finden wir daher den Boden z. B. bei den Inselbevölkerungen und zwar nicht bloß der Südsee, Madagaskars, Westindiens, sondern neuerdings auch in Japan. Doch wir müssen später auf diesen wichtigen Punkt zurückkommen; für unsere jetzige Beweisführung genügt es, wenigstens angedeutet zu haben, daß auch der religiöse, sittliche und soziale Zustand wenigstens eines Teils der heutigen Heidenwelt so geartet oder in

1) E. de Pressensé, L'Apostolat Missionaire. Paris 1879. 19.
2) Warneck, Ev. Missionslehre III, 247.

solcher Artung begriffen ist, daß er uns zuruft: es ist Zeit hinzugehen und den Samen auszustreuen.

Fünfzehntes Kapitel.
Die ethnologische Begründung.

Der Universalismus des Christentums ist keine bloße Theorie. Von Anfang an legitimiert es sich praktisch als ein Gemeingut wie für alle Volkskreise, so für alle Völker. Nicht nur mit einem Meister in Israel, sondern auch mit einem samaritischen Weibe führt Jesus tiefsinnige Gespräche über Wiedergeburt und Anbetung Gottes im Geist; nicht bloß von seinen Schafen aus der Herde Israels, sondern auch von denen außerhalb derselben erklärt er: sie werden meine Stimme hören, und vor dem Heiden Pilatus wiederholt er: wer aus der Wahrheit ist, welchem Volke und Bildungsstande er auch immer angehören möge, der höret meine Stimme (Joh. 3, 1 ff.; 4, 7 ff.; 10, 16; 18, 37). Die Apostel sammelten nicht nur aus Israeliten und Heiden, sondern auch aus Griechen und Barbaren, aus Weisen und Unweisen, aus Freien und Sklaven die ersten christlichen Gemeinden (Akt. 10, 34. Röm. 1, 14. 16; 10, 12. Kol. 3, 11) und stellten an alle Glieder derselben ohne Unterschied ihrer volklichen Eigenart oder ihrer sozialen Stellung die gleichen sittlichen Anforderungen und behandelten vor ihnen allen die gleichen hohen Geheimnisse der göttlichen Wahrheitsoffenbarung. So erweist die ganze praktische Haltung Jesu und seiner Apostel das Evangelium als frei von jedem Monopolcharakter. So wenig als eine Aristokratie des Priesterstandes, kennt es eine Aristokratie des Geistes oder der Schule oder der sozialen Stellung oder der Kultur oder der Nationalität. Es deckt weder für bevorzugte Menschenklassen noch Menschenrassen einen besonderen Tisch, sondern erbietet ein Heil und eine Wahrheit allen ohne Unterschied. Es eignen sich allerdings nicht alle dieses eine Heil

in derselben vollkommenen Weise an und erkennen nicht alle diese eine Wahrheit in der gleichen Tiefe; es giebt wohl Gradunterschiede wie des Heilsbesitzes, so der Wahrheitserkenntnis, aber keine verschiedene esoterische oder exoterische Weisheit. Die Weisheit der Vollkommenen und die elementare Kenntnis der Unmündigen ist in ihrem Grundwesen identisch. Der Gefördertste entwächst nie den einfachen Grundwahrheiten, die samenartig die ganze Fülle „der heimlichen verborgenen Weisheit“ in sich schließen, und der Anfänger soll nicht beschränkt bleiben auf die Elemente, sondern hineinwachsen in eine immer vollere Erkenntnis nach dem Maße seiner Gabe und Treue.

Weil Jesu Reich nicht von dieser Welt ist und nicht mit äußerlichen Geberden kommt, darum ist es so universal, daß es mit allen menschlichen Lebensgestaltungen und natürlichen Gemeinschaftsordnungen eine Verbindung eingehen kann. Wenn Paulus erklärt, daß er den Juden ein Jude, den Griechen ein Grieche geworden sei (1 Kor. 9, 20 f.), so hat dieser Meister- und Mustermissionar nur die Eigenart des Evangelii Christi in seiner Person verkörpert.

Dieses Evangelium hat es nämlich kraft seines überweltlichen und innerlichen Charakters an sich, daß es anschmiegsam ist an alle nationalen wie sozialen menschlichen Naturverbände. Weil das Christentum nicht Form und Gesetz, sondern Geist und Leben ist, so vermag es das ganze menschliche Person- wie Gemeinschaftsleben zu durchdringen, welche volklichen, staatlichen, gesellschaftlichen, kulturellen Formen dasselbe auch angenommen haben mag. In dieser Beziehung besitzt das Christentum eine universale Anpassungsfähigkeit. Wie es nicht identifiziert werden darf mit einer bestimmten Staatsform (etwa der Monarchie) oder einer politischen Parteirichtung (etwa dem Konservativismus), so ist es auch nicht an eine bestimmte Kulturstufe oder spezifische Gesellschaftsform gebunden. Mit aller Energie protestiert die christliche Mission gegen die bewußte oder unbewußte Vereinerleiung von Christianisierung und Europäisierung (Anglisierung, Germanisierung u. dgl.) oder selbst Christianisierung und Zivilisierung. Die Aufnahme in das Himmelreich setzt innere Qualitäten, aber nicht die äußeren

Formen des Europäertums in Sprache, Sitte u. dgl. voraus. Wie es genug zivilisierte Heiden (selbst innerhalb der Christenheit) giebt, so können umgekehrt wenig zivilisierte Menschen gläubige Christen sein. Glück, Zufriedenheit, Rechtschaffenheit und vor allem Glaube sind unabhängig von jedem Kulturschliff, selbst von der Bildung. Die geschichtlichen Thatsachen liefern nicht den Beweis, daß die gebildetsten Völker oder die gebildetsten Kreise unter den Völkern für die Religion Jesu am qualifiziertesten sind; schon zu den Zeiten der Apostel bestand die große Mehrzahl der christlichen Gemeinden nicht aus den Weisen, Gewaltigen und Edlen nach dem Fleisch (1 Kor. 1, 26 f.), und mit einer den menschlichen Bildungsstolz empfindlich züchtigenden Paradoxie preist Jesus sogar den Vater, daß er das Himmelreich den Unmündigen offenbare (Matth. 11, 25). Der lebendige Christ ist keine bloße Entwickelung irgendeiner Form des natürlichen Menschen, sondern eine neue Kreatur. Nicht das Klima, nicht die volkliche Eigenart, nicht der wirtschaftliche Betrieb, nicht der Kulturzustand, nicht die Wissenshöhe u. dgl. ist eine Grundbedingung für den Empfang des ewigen Lebens. „Wer den Sohn Gottes hat, der hat das Leben, und wer den Sohn Gottes nicht hat, der hat das Leben nicht“ (1 Joh. 5, 12), und dieser Sohn Gottes gehört als des Menschen Sohn der gesamten Menschheit zu und giebt das ewige Leben allen, die an ihn glauben, aus Juden und Heiden, aus Hellenen und Barbaren, aus Weisen und Unweisen, aus Freien und Sklaven. Das ist das Einzigartige an der Religion Christi.

Was ist der Zweck der Sendung Jesu in die Welt? Nach den unmißverständlichen Selbstaussagen Jesu und dem einstimmigen Zeugnis seiner Apostel kein anderer als die Darbietung der Wahrheit, des Seelenfriedens, des Lebens, der Sündenvergebung, der Gottesgerechtigkeit, einer Erlösung, die die in Sünden erstorbene Welt lebendig macht und in himmlisches Wesen versetzt, einer Gottesgnade, die die Erzieherin einer geheiligten, in die Kindschaft Gottes aufgenommenen Menschheit wird. Und dieser seelenrettenden, mit dem Leben aus Gott begabenden Thätigkeit Jesu nebenher geht die liebevolle, im Trostwort und der Hilfsthat sich kundgebende Erbarmung gegen alles, was hier krankt, seufzt und fleht. Alles

andere liegt zunächst außerhalb der Berufsthätigkeit Jesu. Er ist weder ein politischer, noch ein volkswirtschaftlicher, noch ein wissenschaftlicher Lehrer, er giebt keine Vorschriften über die Gestaltung des staatlichen und bürgerlichen Lebens, keine Anweisungen über Essen, Trinken, Kleidung, auch nicht über Kultur- oder weltliche Wissenspflege — das alles sind für ihn neutrale Gebiete, mit deren räumlich und zeitlich mannigfaltigster Gestaltung seine Reichssache an sich nichts zu thun hat. Er bringt und giebt das eine, was allen not ist: die Gemeinschaft mit Gott, und das aus dieser Gemeinschaft mit dem Vater der Liebe entspringende Liebesleben, das gütig, freundlich, geduldig, sanftmütig, barmherzig und hilfsbereit gegen alle Menschen macht. So paradox es scheint, so wahr ist es: in dieser Konzentration der Religion auf ihr wirkliches Wesensgebiet liegt die Akklimatisationsfähigkeit des Christentums an alle Gestaltungen des individuellen und volklichen Lebens und seine Begabung, sie alle verklärend zu durchdringen.

Käme das Christentum zu den Völkern mit einem Gesetzescodex, der durch äußerliche Satzungen das staatliche, bürgerliche, wirtschaftliche, gesellschaftliche Leben ein- für allemal religiös normierte, so würde es nicht nur diese mannigfaltigen Gestaltungen des Naturlebens in ihrer durch die veränderten Zeitverhältnisse bedingten Entwickelung hemmen und einen unnatürlichen Stillstands- ja Verknöcherungszustand herbeiführen, sondern auch an der durch die volklichen und ländlichen Eigenarten gebotenen Verschiedenartigkeit dieser äußern Lebensgestaltungen eine unübersteigliche Schranke für seine Verbreitung finden. Hier liegen — abgesehen von dem Mangel an religiösem Wahrheitsgehalt — für den Mohammedanismus und Buddhismus die Gründe der Unmöglichkeit, Weltreligionen zu werden. Beide konnten nur auf einem geographisch begrenzten Gebiete unter asiatischen und afrikanischen Verhältnissen zur Herrschaft gelangen und ihre Herrschaft behaupten. Die Völker des Islam sind durch die religiöse Gesetzlichkeit ihrer Institutionen zur Erstarrung verurteilt, und der Buddhismus konnte nur passive Bevölkerungen gewinnen, die unter dem Druck des asiatischen Despotismus um ihre Energie gekommen waren [1]). Das Christentum ist die Religion der

1) Allg. Miss.-Z. 1885, 460 ff.: Weltreligion und Volksreligion. — 1888, 585 ff.: Islam und Christentum III. — 1891, 548: Die gegenwärtige Lage des Islam.

Geschichte, nicht bloß weil es statt einer Religion des Gesetzes oder der Passivität die Religion des Evangeliums und des Lebens ist, sondern auch weil es eine Samen- und Sauerteigsnatur hat.

Jesus hat keine ausgewachsenen Bäume gepflanzt, nicht einmal fertige Kirchenformen hat er statuiert, geschweige politische oder soziale Ordnungen; er beschränkt sich darauf, sein religiöses Wahrheits und Lebenswort als Samen auszustreuen. Der Acker, in welchen er diesen Samen legt, ist zunächst das Menschenherz; und weil im Grunde dasselbe Herz in jeder Menschenbrust schlägt, dasselbe seiner sündigen Naturbeschaffenheit nach erlösungsbedürftige, wie seiner religiösen Naturanlage nach erlösungsfähige und für Gottes- und Menschenliebe empfängliche Herz, so ist überall in der weiten Welt ein für den Samen des Evangelii geeigneter Boden da. Und weil der Jesussame in nuce das eine Notwendige, das religiös Wesenhafte enthält, ununtermischt mit aller für das Seelenheil an sich indifferenten Weltwesensgestaltung, so akklimatisiert er sich unter jedem Himmel und wird überall einheimisch [1]). Das Christentum ist ja allen den Völkern, unter denen es jetzt herrschend ist, von Fremden als eine fremde Religion gebracht worden; es war außer in Israel nirgends einheimisch. Aber dieser fremde Same ist überall fortgekommen und hat überall Früchte getragen, die selbst wieder Samen geworden sind. Und zwar wenn sich der Akklimatisationsprozeß gesund vollzogen hat, so, daß erst einzelne Menschen durch ihn gezeugt worden sind zu neuen Kreaturen (Jak. 1, 18), dann neue Ordnungen gefolgt sind; es trat eine Entwickelung ein: erst eine individuelle, dann eine soziale, welche umbildend alle Verhältnisse des Gemeinschaftslebens nach und nach ergriff. Die Formen, welche dieses Gemeinschaftsleben in der Kirche und bürgerlichen Gesellschaft trägt, sollen die nationale Farbe behalten und können mit den Zeitbedürfnissen wechseln, das Evangelium will sie nur mit seinem Geiste durchdringen. Wie das Christentum die persönliche Individualität nicht tötet, was der Buddhismus thut, sondern heiligt, so zerstört es auch nicht die Volksindividualitäten, was der Mohammedanismus thut, sondern verklärt sie. Und dadurch wird es überall in der Fremde heimisch, daß es in der äußeren Lebensausgestaltung sich der Volksart und die Volksart sich assimiliert.

Es ist im wesentlichen derselbe Gedanke, den das Gleichnis vom Sauerteig zum Ausdruck bringt. Das Evangelium Christi findet das Mehl vor, in welches der Sauerteig gemengt werden soll; es bringt nur den Sauerteig, der unter das Mehl gemengt, durch die

---

1) Allg. Miss.-Z. 1890, 289: Selbständige Kirchen das Ziel evangelischer Missionsarbeit.

Gärung den Teig gehend macht. So kommt das Christentum zu den verschiedenartigsten Völkern der Erde mit neuen religiös-sittlichen Grundgedanken; überall findet es göttliche Schöpfungsordnungen vor in Ausgestaltungen der mannigfaltigsten Verhältnisse des natürlichen Lebens. Es ist weit davon entfernt, diese Naturordnungen zu vergewaltigen, im Gegenteil: es geht in sie ein. Die Lebenskräfte, die in dem Lebensworte liegen, das es bringt, können nicht isoliert bleiben, sie leben sich in Individuen und Gemeinschaften ein, sie bewirken eine Gärnng, von innen heraus ziehen sie praktische Konsequenzen für das gesamte Volksleben, die es umgestalten zu christlich gesunden Lebensordnungen. Und diese Veranlagung des Christentums auf Anschmiegung, Einlebung und Durchsäuerung qualifiziert es trotz seines fremden Ursprungs zur Religion für alle Völker.

Aber mit diesem Qualifikationsnachweis des Christentums zur Weltreligion ist die eigentliche Hauptfrage, um die es sich in diesem Kapitel handelt, keineswegs erledigt; nämlich ob auch alle Völker für das Christentum qualifiziert sind? Bei der ungeheuren Verschiedenheit der Völker nicht nur in Rasse und Sprache, sondern auch in Zivilisation und Bildung, ist es geradezu eine Lebensfrage für die christliche Mission, ob der universalen Akklimatisationsfähigkeit des Christentums auch eine universale Naturveranlagung aller Völker für das Christentum entspricht? Es ist ein großer oder wenigstens teilweise durch sein Ansehen auch gewichtiger Chor von Stimmen, welcher diese Frage mit einem entschiedenen Nein beantwortet. Viele Völker stünden auf einer so niedrigen Bildungs- und Gesittungsstufe, daß sie weder die Glaubenslehre noch die Moral des Christentums zu fassen, geschweige sich anzueignen vermöchten. Und, setzen einige sofort hinzu: andere Völker stehen auf einer so hohen Bildungs- und Gesittungsstufe, daß sie keins von beiden brauchen. So thäten wir also am besten, wenn wir überhaupt die Mission bleiben ließen. Indes wird es erlaubt sein, diese apodiktischen Erklärungen zuvor etwas genauer zu besehen, ehe wir uns von ihnen imponieren lassen. Zunächst sind sie nicht neu; Jesus selbst mußte sich nicht bloß von seinen eignen Landsleuten sagen lassen: von den Obersten glaubt keiner an ihn, sondern auch von dem Römer Pilatus die wegwerfende Frage hören: Bin ich ein Jude? Den

Paulus wiesen die athenienſiſchen Philoſophen verächtlich als einen Lotterbuben ab, von dem ſie nichts zu lernen hätten; und daß die germaniſchen Barbaren Chriſten werden könnten, erſchien nicht wenigen Gebildeten unter den chriſtlichen Römern und Griechen lächerlich. Zum andern ſtammen jene Erklärungen aus Kreiſen, in denen viel chriſtliches Verſtändnis gerade nicht zuhauſe iſt [1]), und zum dritten operieren ſie teils mit wiſſenſchaftlichen Hypotheſen, die ſehr anfechtbar ſind, teils mit angeblichen Thatſachen, die auf der oberflächlichſten Information beruhen [2]).

---

1) Es iſt erſtaunlich, was für ſonderbare Dinge bei vielen unſerer Ethnologen, Religionswiſſenſchaftlern, Forſchungsreiſenden und Kolonialpolitikern zutage kommen, ſobald ſie das religiöſe Gebiet betreten. Ganz zu geſchweigen ſolcher Männer wie Hellwald, Häckel, Buchner, Brehm, auch Pechuel-Löſche u. a., die ihren Atheismus offen bekennen, ſelbſt ſonſt ſo nüchterne Gelehrte, wie z. B. Peſchel, reden davon mit einer faſt naiven Oberflächlichkeit. Man leſe nur die betreffenden Abſchnitte in ſeiner Völkerkunde, ſpeziell die über „die chriſtliche Lehre“ und „die Zone der Religionsſtifter“, oder höre die Erklärung, daß das Kauſalitätsbedürfnis die Religion und Träume von Verſtorbenen den Unſterblichkeitsglauben erzeugt haben. Aus dieſem Mangel an religiöſem Verſtändnis erklären ſich dann auch die oft ſo verkehrten Urteile renommierter Reiſender über die Miſſion. Ich begnüge mich in dieſer Beziehung auf meinen „Offenen Brief an Herrn Major v. Wißmann“ (Gütersloh 1890, 3. Aufl.), und auf Zahns humoriſtiſche Beleuchtung der Miſſionsurteile Emin Paſchas (Allg. Miſſ.-Z. 1892, Auguſt) zu verweiſen.

2) Man kann hier nicht genug zur Vorſicht mahnen. Das maſſenhafte Material, welches die Ethnologie weſentlich auf Grund von Berichten der Reiſenden zuſammengehäuft hat, iſt ganz beſonders in den religionsgeſchichtlichen Partieen höchſt unzuverläſſig. Die Unkenntnis der Sprache, die Kürze des Aufenthalts, die Ungeſchicktheit der Inquiriermethode, die Befangenheit in vorgefaßten Meinungen — das alles verbunden mit der Schwierigkeit des Gegenſtandes an ſich führt zu den naivſten Mißverſtändniſſen. Und daher kommen die vielen wilden Hypotheſen, daß man aus ſolchen mehr als problematiſchen Unterlagen, die aber friſchweg als durch die „Forſcher“ feſtgeſtellte Thatſachen ausgegeben werden, Schlüſſe zieht und wiſſenſchaftliche Syſteme konſtruiert. Nun iſt zwar ſeit einiger Zeit eine gewiſſe Ernüchterung eingetreten, weil die objektive Zuverläſſigkeit der angeblichen Thatſachen mächtig erſchüttert worden iſt, trotzdem geht die Hypotheſenwirtſchaft über die tiefſten Fragen der Menſchheit weiter und beanſprucht die Dignität der Wiſſenſchaft. So iſt es z. B. offenbar und am Tage, daß in geſchichtlicher Zeit ſich keine monotheiſtiſche Religion aus fetiſchiſtiſch-polytheiſtiſchen Elementen entwickelt

Was die Schrift Alten wie Neuen Testamentes bezüglich der Einheit des Menschengeschlechts lehrt, darf jetzt auch als eine ethnologische Thatsache gelten. Alle besonnenen Vertreter der völkerkundlichen Wissenschaft stimmen jetzt darin überein:

daß „die Natur des Menschen überall eine und dieselbe“ ist, daß es eine „sehr hohe allmähliche Variabilität der geistigen Entwickelung der Völker giebt, welche berechtigt, auch die größten unter den Menschen vorkommenden Kulturunterschiede nur als graduelle anzusehen, daß für alle Menschenstämme dieselben Entwickelungsbedingungen des geistigen Lebens gelten, daß deshalb auch von dieser Seite her kein hinreichender Grund vorliegt, spezifische Unterschiede innerhalb des Menschengeschlechts anzunehmen“ [1]). „Nicht Klüfte, sondern Gradunterschiede trennen die Teile der Menschheit, Rassen, Völker ꝛc. voneinander. Die Menschheit ist ein Ganzes, wenn auch von mannigfaltiger Bildung“ [2]). „Die abgelegensten Völker und die äußerlich am wenigsten sich nahe stehenden Menschenrassen begegnen sich in ihren geistigen Regungen auf eine so überraschende Weise, daß wenigstens inbezug auf das Denkvermögen die Einheit und Gleichheit der Menschenart nicht bezweifelt werden kann [3]).

Für unsere Untersuchung fällt vor allem die Thatsache der Gemeinsamkeit zweier großer Besitztümer ins Gewicht, die sich bei den Menschen aller Zeiten, Zonen, Farben, Kulturen finden: der Sprache und der Religion.

Es giebt kein Volk und hat nie ein Volk gegeben ohne Sprache. „Alle die Berichte von sprachlosen Stämmen oder von Menschen, deren Sprache dem Zwitschern der Vögel ähnlicher sei als den artikulierten Tönen menschlicher Wesen, sind für die Zukunft in das Kapitel der anthropologischen Mythologie verwiesen“ [4]). Noch mehr: die Sprachen der sogen. „Wilden“ haben,

---

hat; dennoch gilt die oberflächliche Hypothese einer natürlichen religiösen Vonuntenentwickelung als „Wissenschaft“. Wir unserseits haben vor den Orakelsprüchen dieser „Wissenschaft“ einen sehr mäßigen Respekt.

1) Waitz, Anthropologie der Naturvölker. Leipzig 1859, I, 477.

2) Ratzel, Völkerkunde. Leipzig 1885, I, 4.

3) Peschel, Völkerkunde. Leipzig 1874, 22.

4) M. Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion. Straßburg 1880, 78. — Ratzel a. a. O. 22: „Nicht bloß Häckels Alali ist lange, lange in die Vergessenheit hinabgestiegen, auch alle,

je sorgfältiger sie erforscht worden sind, immer mehr das Staunen der Gelehrten erregt, sowohl wegen ihrer künstlichen Grammatik, wie wegen ihres Wortreichtums [1]). Wohl fehlen diesen Sprachen vielfach die Bezeichnungen für abstrakte Begriffe, aber so unvollkommen sie in dieser Beziehung auch sein mögen, jedenfalls sind sie alle Meisterstücke des Geistes und zwar so große, „daß die Kunst aller Philosophen daran scheitern würde, etwas Ähnliches hervorzubringen". Jedes Volk vermag die Sprache jedes andern Volkes zu erlernen; nicht bloß die gebildeten Nationen besitzen diese Fähigkeit. Abgesehen von einzelnen Sprachgenies unter den verschiedensten Rassen der Farbigen, die drei, vier und noch mehr fremde Sprachen beherrschen und entweder im Dienste der Mission oder als Dolmetscher im Dienste der Reisenden stehen, haben in den europäischen Kolonialgebieten ganze Schichten der eingeborenen Bevölkerung sich die fremde Sprache, wenn auch oft sehr entstellt, angeeignet. Wir lassen nun alle die Schlüsse, welche sich aus diesen Thatsachen für die geistige Einheit der Spezies Mensch und für die Unüberbrückbarkeit der Kluft zwischen dem Tierwesen und ihr mit zwingender Notwendigkeit ergeben, unausgeführt, um eine weitere Thatsache zu konstatieren, welche für unsere Beweisführung entscheidend ist, nämlich daß — wie M. Müller prägnant es ausdrückt — „bis jetzt noch keine Sprache gefunden ist, in die es unmöglich gewesen, das Vaterunser zu übersetzen" [2]).

Gäbe es eine Sprache, in welcher sich die frohe Botschaft, die die Mission unter die Völker der Erde zu tragen beauftragt ist, nicht

---

die unvollkommen redend, lallend, nach ihm kommen, sind nicht mehr. Die Unterschiede der Organisationshöhe sind in den heutigen Sprachen gering."

1) Es ist beiläufig bemerkt eine ganz irrige Vorstellung, daß die gebildetsten Völker die ausgebildetsten Sprachen haben. So besteht z. B. die chinesische Sprache nur aus 450 einsilbigen Wortlauten, die durch verschiedene Betonungen auf 1203 steigen und unter allen Umständen unverändert bleiben. Es ist freilich staunenswert, wie sich mit diesen Mitteln (durch Wortverbindungen 2c.) zuletzt alles aussagen läßt, aber die Thatsache wird dadurch nicht geändert, daß das alte Kulturvolk der Chinesen eine arme Sprache besitzt, während z. B. die Sprache der Feuerländer über einen Schatz von ca. 32430 Wörtern verfügt (Bové, Patagonia, Terra del Fuoco. Parte prima. Genova 1883. M. Müller, Natürl. Rel. 80).

2) A. a. O. 80.

wiedersagen ließe, so fiele allerdings die Beweiskraft der Allgemeinheit der Sprache für die Allgemeinheit des Christentums und die Allgemeinheit der Sendung dahin, denn damit wäre die Unfähigkeit des betreffenden Volkes für das Verständnis des Evangelii konstatiert. Soweit bis heute die Thatsachen vorliegen, existiert aber eine solche Sprache nicht. Und da die christliche Mission nicht von gestern ist, so hat sie es bereits mit Hunderten von Sprachen zu thun gehabt. Mit Ausnahme der Juden ist ja für jedes Volk die Sprache, in welcher das Evangelium ursprünglich zu Worte gekommen ist, eine fremde, und die Erfahrung mußte darüber entscheiden, ob der Wahrheitsgehalt, der in dieses fremde Sprachgewand gekleidet war, in andern Sprachen sich wiedergeben ließ, ohne Schaden an seiner Seele zu leiden. Es war eine ungeheuere Aufgabe, die damit der christlichen Mission gestellt war; aber gleich der erste Versuch ist glänzend gelungen. Im Gewande der der hebräischen innerlich so fremdartigen griechischen Sprache wurde das Freudenwort des Evangelii verkündigt und geschrieben, als ob sie seine Muttersprache wäre. Wohl wurden durch diesen nicht bloß sprachlichen, sondern auch geistigen Übersetzungsprozeß ganz neue religiöse und sittliche Begriffe in die griechische Sprache eingeführt, aber der Wortschatz der Sprache bot doch den adäquaten Ausdruck für die neuen Anschauungen, und der Geist der Sprache ermöglichte den Um- und Neubildungsprozeß; und so wurde durch diese Anknüpfungen, das innerliche Verständnis für die tiefsten Geheimnisse des christlichen Glaubens der griechisch redenden Welt vermittelt.

Im wesentlichen hat sich nun dieser erste weltgeschichtliche Übersetzungsprozeß hunderte von Malen wiederholt. Die Sprachen aller Völker, zu denen die Sendboten Jesu kamen, erwiesen sich als fähig, die Geheimnisse des Himmelreichs so wiederzugeben, daß ihr innerlichster Sinn zum Ausdruck gebracht werden konnte; und wiederum erwies sich das Christentum als fähig, an ihnen allen seine sprachumbildende Kraft zu üben, indem es die sprachlichen Elemente, die es vorfand, wie die mit denselben verbundenen Begriffe so umformte, daß sie geeignete Organe des Geistes Christi wurden. Nicht bloß die Sprachen der antiken Kulturvölker, sondern auch die der mittelalterlichen Barbaren sind thatsächlich solche Organe geworden. Die deutsche, englische, französische Bibel, um nur dieser leichtest kontrollierbaren Übersetzungen zu gedenken, reden das Evangelium in ihrer Muttersprache, als ob es ursprünglich in derselben verkündigt worden wäre.

Und die gegenwärtige Mission, die es mit einem weit vielgestaltigeren Sprachgebiet zu thun hat als die apostolische und mittelalterliche zusammengenommen, steht mitten in demselben Übersetzungs-

prozesse. Auch sie kann bereits aus vieler Erfahrung reden [1]). Es lagen im Jahre 1890 309 missionarische Bibelübersetzungen vor, von denen 146 auf Asien, 78 auf Afrika, 42 auf Ozeanien und 43 auf Amerika kommen. Diese Übersetzungen, von denen viele allerdings erst einige Teile der Bibel enthalten, kommen also keineswegs bloß auf die Sprachen der heutigen Kultur-, sondern ihrer weit größten Anzahl nach auf solche der sogenannten Naturvölker, die vorher keine eigene Schrift, also auch keine Litteratur besessen haben. Noch mehr: nicht wenige unter ihnen gehören den Sprachen solcher Stämme an, die auf der tiefsten Zivilisationsstufe stehen und seitens der verirrten Philosophie materialistischer Anthropologen als eine Art Mittelwesen zwischen Tier und Mensch betrachtet wurden, z. B. der Hottentotten und Buschmänner, der Papua, der Feuerländer. Daß viele dieser Bibelübersetzungen dürftige Elaborate sind und unadäquate Ausdrücke die Menge enthalten, ist ohne weiteres zuzugeben, nur liegt die Schuld nicht an den betreffenden Sprachen, sondern an den Übersetzern, die die Sprache eben noch nicht völlig beherrschten. Allerdings kann — abgesehen von den besonderen Schwierigkeiten, welche dem Fremdling jede Bibelübersetzung macht und die erst beseitigt werden, wenn Eingeborene Übersetzer sind — die eine Sprache vor der andern sich spröde für die Wiedergabe der genuin christlichen Gedanken erweisen; aber das ist die allgemeine Erfahrung, die missionarischerseits jetzt gemacht worden ist, daß je tiefer die Sprachkenntnis geht und der Sprachgeist verstanden wird, der Wortschatz nicht nur Anknüpfungen für die richtige Übertragung der neuen Wahrheitslehren gewährt, sondern auch jene Umbildungsfähigkeit hervortritt, welche den vorhandenen Sprachausdrücken ein neues begriffliches Gepräge zu geben und dadurch einen neuen Denkprozeß einzuleiten, eine neue Gedankenwelt zu erschließen vermag. Jede Sprache, in welcher das Evangelium verkündigt und geschrieben worden ist, wird auch heute durch allmähliche Weiterbildung und Veredelung ein für die Sprache des heiligen Geistes qualifiziertes Organ.

Besitzt aber jedes Volk in seiner Sprache das Organ für den Ausdruck der christlichen Gedanken, so ist es auch fähig, diese Gedanken zu denken. Denn wie die Denkthätigkeit die Voraussetzung

---

1) Allg. Miss.-Z. 1891, 322 ff.: Was hat die gegenwärtige Mission für die Sprachwissenschaft geleistet? I. Die Bibelübersetzungen seitens der Missionare. Ebd. 1881, 185: Aus der Studierstube eines Bibelübersetzers, und 1888, 353: Einige Gedanken über missionarische Bibelübersetzung.

der Sprachthätigkeit ist, so muß sie auch ihre Folge sein. Beides ist gleich unmöglich: Denken ohne Sprache [1]) und Sprache ohne Denken, obgleich es genug Menschen giebt, die im tieferen Sinne des Worts gedankenlos sprechen. Uns geht es jetzt lediglich um die Erweisung der Fähigkeit. Und da glauben wir, ist der Schluß vollberechtigt: besitzt jedes Volk eine solche Sprache, in der sich die evangelische Wahrheit sagen läßt, so besitzt auch jedes Volk die Fähigkeit, diese in den Lauten seiner Muttersprache ausgedrückten christlichen Gedanken geistig sich anzueignen. Es mag langsam gehen, bis der Denkumbildungsprozeß, der mit dem Sprachumbildungsprozeß eingeleitet wird, durch die weiten Volksschichten sich thatsächlich vollzieht; aber daß er eintritt, ist ein psychologisches Naturgesetz. Selbstverständlich vollzieht er sich auch nicht bei allen einzelnen in der gleichen Tiefe; bei manchen wird das innerliche Verständnis mehr dämmernde Ahnung als klare Erkenntnis sein. Ja, wir gehen noch einen Schritt weiter: wie unter den einzelnen Individuen eines und desselben Volkes, so giebt es unter den verschiedenen Völkern verschiedene Begabungen. Es ist nicht jedes Volk oder jeder Volksstamm gleich befähigt, zu derselben erkenntnismäßigen Höhe der christlichen Erkenntnis hinanzukommen; das ist aber auch keineswegs nötig, um Christ zu sein. So wenig das Christentum Gesetz ist, so wenig ist es Theologie oder gar Philosophie. Wir behaupten nicht, daß jeder Stamm befähigt sei, die Wissenschaft der christlichen Lehre sich anzueignen oder gar fortzubilden, wohl aber, daß es die Elemente der christlichen Wahrheit, wie sie z. B. das allgemeine Glaubensbekenntnis der christlichen Kirche fixiert, erkenntnismäßig aufzunehmen vermag. Es ist ein Irrtum Iliacos muros intra et extra, daß die christliche Religion gleich sei einem System von Glaubenslehren, und auf diesem Irrtum beruht zum nicht geringen Teil die Behauptung, daß die unzivilisierten Völker für die Aufnahme des Christentums, d. h. für das Verständnis der christlichen Dogmen nicht reif seien [2]).

1) M. Müller, Natürliche Religion. Vierzehnte Vorlesung: Sprache und Denken.

2) Es mag unter den Missionaren einige geben, die man von dem Vor-

Aber das Christentum ist keine Dogmatik; es ist Geschichte, Glaube an geschichtliche Thatsachen, vor allem Glaube an die Person Jesu Christi, Anhänglichkeit an Christum und in Kraft dieser Anhänglichkeit, Gehorsam, Nachfolge Christi, neues Leben. Soweit für das eigentliche Wesen des Christentums, für den einfachen Glauben an den Heiland und den Glaubensgehorsam erkenntnismäßige Operationen nötig sind, ist wie das Kind, so auch jedes auf niedriger Bildungsstufe stehende Volk zu ihnen befähigt. Das Evangelium Christi ist so leicht zu verstehen, daß der Einfältigste daran glauben kann, und so schwer zu ergründen, daß der Begabteste erklären muß, es übersteige alle Erkenntnis; ein Bächlein, in dem das Kind baden kann, und ein Strom, in dem der Elefant schwimmen muß. Die evangelische Brüdergemeine hat sich mit ihrer Mission gerade an die elendesten und tiefststehenden unter den nichtzivilisierten Völkern gemacht, an die Eskimo, die westindischen Negersklaven, die Buschneger, die Papua, und eine anderthalbhundertjährige Erfahrung hat bewiesen, daß selbst diese Stämme das Fassungsvermögen für das Wort vom Kreuz besitzen. Es giebt heute auf dem gesamten Gebiete der evangelischen Mission ca. 16 000 Schulen aller Grade von den einfachsten Elementarschulen an bis hinauf zu universitätartigen Unterrichtsanstalten, und etwa zwei Drittel dieser Schulen mögen auf bisher unzivilisierte Völker entfallen. Die allgemeine Erfahrung hat bewiesen, daß nicht nur alle die ca. 800 000 Schüler und Schülerinnen, welche diese Schulen besuchen, bildungsfähig sind, sondern auch, daß sie die evangelischen Grundlehren, in denen sie unterrichtet werden, ebenso gut zu fassen vermögen wie die Schulkinder der europäischen Nationen.

So wenig wie ein sprachloses, giebt es nun ferner ein religionsloses Volk. Die Religion ist so alt als die Menschheit, die wir kennen, und so verbreitet als die Verbreitung der Mensch-

---

wurfe Dogmenprediger zu sein, nicht ganz freisprechen kann; im ganzen ist dieser Vorwurf unzutreffend. Schon die fremde Sprache, in der sie reden müssen, sorgt dafür, daß sie sich nicht in dogmatische Abstraktionen verirren.

heit geht. Während noch vor etlichen Jahrzehnten die Fabel von völlig religionslosen Völkern als „Wissenschaft“ galt:

„haben wir heute anders zu urteilen gelernt, dank hauptsächlich den Missionaren, die ihr ganzes Leben unter Wilden verlebt, ihre Sprachen gelernt, ihr Vertrauen gewonnen haben und die im ganzen den guten Elementen in ihrem Charakter volle Gerechtigkeit haben widerfahren lassen. Wir können jetzt sicher behaupten, daß trotz aller Nachsuchungen keine menschlichen Wesen irgendwo gefunden worden sind, die nicht etwas besaßen, was ihnen als Religion galt; um es so allgemein als möglich auszudrücken, die nicht einen Glauben an etwas hatten, was über ihre sinnliche Wahrnehmung hinausging“ [1]).

„Man hat jetzt“, um mit Tiele zu reden [2]), „das Recht, die Religion ein Universalphänomen der Menschheit zu nennen“, ohne fürchten zu müssen von der Wissenschaft in den Bann gethan zu werden, denn fast alle namhaften Vertreter der Völker- und Religionskunde geben es als Thatsache zu [3]). Ohne uns nun

1) M. Müller, Ursprung und Entwickelung der Religion, 88. Derselbe, Natürliche Religion, 78. Die Anerkennung der Verdienste der Missionare um die Religionswissenschaft seitens dieses Gelehrten, die sich in seinen verschiedensten Schriften wiederholt, ist genügende Widerlegung der Geringschätzigkeit, mit welcher Roskoff in seinem „Religionswesen der rohesten Naturvölker“ (Leipzig 1880) von den Missionaren zu reden beliebt. Zugegeben, daß die älteren, besonders katholischen Missionare, die er speziell anführt, auf Grund dogmatischer Befangenheit, unzutreffende Mitteilungen über den religiösen bzw. religionslosen Zustand heidnischer Stämme gemacht haben, so wäre es doch seine Pflicht gewesen, bezüglich der Missionare der Gegenwart sein Urteil zu korrigieren. Im übrigen ist das angeführte Buch, so wenig wir seine theologische Grundanschauung uns aneignen, eine wertvolle Monographie, die das alte Vorurteil von der Existenz religionsloser Völker durch eine solche Fülle von Thatsachen widerlegt, daß es als begraben gelten muß.

2) Kompendium der Religionsgeschichte. Ein Handbuch; deutsch von Weber. Berlin 1880, 8.

3) Peschel a. a. O. 137. 273. — Ratzel a. a. O. 31. Umfassende Zeugnisse in Allg. Miss.-Z. 1880, 339: Giebt es religionslose Völker? Zöckler, Das Kreuz Christi. Gütersloh 1875, Beilage V, 417, und derselbe, Die Lehre vom Urstand, ebd. 1880, 191. Über die vorgefaßten Meinungen, die bei der Entscheidung über diese Frage eine so große Rolle spielen, siehe M. Müller, Natürliche Religion, 83.

weiter in eine Untersuchung darüber einzulassen, wie die Religion entstanden, welches ihre ursprüngliche Form gewesen u. dgl. [1]), halten wir uns lediglich an die Thatsache, daß sie da ist und zwar überall da ist, wo wir Menschen finden.

„Völlige Religionslosigkeit, wahrer Atheismus ist wohl das Ergebnis einer aushöhlenden, gemütabstumpfenden Überkultur, niemals aber die Wirkung roher Unkultur. Bei dieser bleibt auch in der tiefsten Verkommenheit immer noch das Religionsbedürfnis, dem ein Religionsvermögen entspricht, möge sich dieses auch noch so fehlerhaft und verworren bethätigen" [2]).

Angesichts dieser Thatsache muß es als Dreistigkeit antireligiöser Voreingenommenheit gewisser Gelehrter bezeichnet werden, die Transcendenz „eine Verirrung des menschlichen Geistes" zu nennen. Die Sache liegt gerade umgekehrt: die Leugnung der Transcendenz ist eine Verirrung des menschlichen Geistes. Wohl hat der menschliche Geist viele Irrwege auf seinen Religionsfahrten eingeschlagen, aber wenn derselbe zu allen Zeiten und an allen Orten die Überzeugung hervorgebracht hat, daß es jenseit des Bereichs unserer Sinne etwas Unsichtbares, Unendliches, Übermenschliches, Göttliches giebt, so ist dieser religiöse Grundzug selbst schwerlich eine Verirrung. Man könnte dann ebenso gut sagen, die Sprache oder die Logik sei eine Verirrung. Jedenfalls ist bis heute keine genügende Erklärung dafür gegeben worden, „wie es kommt, daß alle Menschen, obwohl in

1) Daß diese Fetischismus nicht gewesen sein kann, ist unseres Erachtens siegreich durch M. Müller (Ursprung 58) nachgewiesen. Allg. Miss.-Z. 1879, 219: Ist Fetischismus eine ursprüngliche Form der Religion? und 1880, 337: Die Urgestalt der Religion. — Ich zweifle nicht, daß je gründlicher im Zusammenhange mit der Sprachforschung die Erforschung der Religionen geht, desto sicherer sich auch ein ursprünglich einheitliches Gottesbewußtsein als das Resultat wissenschaftlicher Expertise ergeben wird.

2) V. v. Strauß, Essays zur allgem. Religionswissenschaft. Heidelberg 1879, 15. — Dieser Gelehrte tritt auch mit guten Gründen und gestützt auf sichere Urkunden gegen die allen entgegenstehenden Thatsachen zum Trotz hartnäckig fortbehauptete Vonuntenaufentwickelung der Religion und für die monotheistische Urgestalt derselben ein. 20 ff. 215 ff.

allen andern Beziehungen unleugbar gesunden Verstandes, doch von Anbeginn der Welt bis auf unsere Tage in diesem einen Punkte dem Irrsinn verfallen waren" 1). Die Thatsache der allgemeinen Religiosität ist für jeden Unbefangenen nicht anders erklärlich, als daß sie — hier ganz abgesehen von der Objektivität des Unendlichen, die sie voraussetzt — eine psychologische Notwendigkeit, eine allgemeine menschliche Naturanlage ist. Auch diejenigen, welche die Religion mit dem stumpfsten Fetischdienst anfangen lassen, können uns nicht sagen, wie denn ein Klotz, ein Stein, oder selbst der Himmel, die Sonne, der Blitz, der Donner u. s. w. hat als göttlich verehrt werden können, wenn nicht eine noch so dunkle und tief verschleierte Gottesidee bereits dagewesen ist, mit der man die sinnlichen Gegenstände in Verbindung gebracht hat. Also das Vorhandensein einer Gottesidee ist die Voraussetzung der Religion selbst auf ihrer niedersten Stufe. Die Gottesidee kann freilich auch nicht aus der menschlichen Religionsanlage entsprungen sein. Das menschliche Religionsvermögen hat sie dem Geiste nur zum mehr oder weniger klaren Bewußtsein gebracht; sie muß vielmehr eine ursprüngliche und wesenhafte Gegenwärtigkeit Gottes im Menschen selbst sein, etwas von Gott dem Menschenwesen Eingewebtes, so wie schon der größte Religionsphilosoph aller Zeiten den gelehrten Athenern auseinandergesetzt hat (Akt. 17, 22 ff.).

Es ist nun mit der natürlichen Religion ähnlich wie mit der Sprache, nämlich daß sie ein Organ ist, in welches sich das Christentum fassen läßt. Gäbe es ein Volk ohne jede Religion, so fehlte allerdings für die Mitteilung des Evangelii die Anknüpfung. Nun giebt es aber, soweit unsere Kenntnis geht, kein solches Volk. Wohl fehlt es nicht an Stämmen, bei denen man förmlich erst auf Entdeckung ausgehen muß, um wenigstens dürftige Reste der Religiosität zu finden, aber gefunden haben sie sich überall, wo nur sorgfältig geforscht worden ist. Freilich das ist wieder eine durch nichts beweisbare Voraussetzung der an Axiomen so reichen „Wissenschaft", daß gerade diese Stämme, welche auf der tiefsten Stufe der Religion stehen, den Urstand derselben repräsentieren sollen, eine Vor-

1) M. Müller, Ursprung 194.

aussetzung, die mit dem andern anthropologischen Dogma zusammenhängt, daß die sogenannten Naturvölker ein- für allemal stereotypiert geblieben seien, damit die Wissenschaft unseres Jahrhunderts an ihnen die Urmenschen studieren könne. Die Geschichte führt den unwiderleglichen Beweis, daß es wie auf dem Gebiete der Zivilisation, so auch auf dem der Religion eine Depravation giebt. Jede uns bekannte Volksreligion, die wir auf Grund ihrer heiligen Bücher kontollieren können, ist im Laufe der Jahrhunderte in Verfall geraten und herabgesunken und entartet immer mehr, wo keine Reformation eintritt; sollte dieser Depravierungsprozeß nicht erst recht bei denjenigen Religionen eingetreten sein, denen die heiligen Bücher fehlen, an welche eine Reformation anknüpfen kann? Die religiös tiefstehenden Völker sind nicht der ursprüngliche religiöse Menschheitstypus, sondern sie sind religiös heruntergekommen und kommen durch sich selbst nimmermehr in die Höhe. Aber so heruntergekommen sie auch sind, ganz ist das religiöse Naturvermögen auch in ihnen nirgends zerstört.

Bei allen Völkern existiert ein Name für die Gottheit; es hat oft lange gedauert, bis man ihn gefunden hat, und wenn er heute bei gewissen Stämmen noch nicht gefunden ist, so ist das kein Beweis, daß er überhaupt nicht da ist und erst recht nicht, daß er niemals dagewesen ist. Wiederholt haben Missionare, nachdem sie jahrzehntelang unter einem Volk gelebt, den Gottesnamen in dem älteren fast vergessenen Wortschatze entdeckt. Nun verbinden sich allerdings mit diesen Gottesnamen und zwar nicht bloß bei den ungebildeten Stämmen, sondern auch bei den Chinesen und Hindu [1]) Vorstellungen, die dem christlichen Gottesbegriffe wenig adäquat sind, aber immer qualifizieren sie sich zur Vermittelung, um von dem Vater unseres Herrn Jesu Christi zu sagen, der auch unser aller Vater ist, und so lange es auch dauern mag, bis der Prozeß der Umbildung des Gottesbegriffs sich in der Volksvorstellung vollzieht, möglich ist dieser Prozeß jedenfalls. Nun beherrschen freilich in Wirklichkeit statt der in den Hintergrund gedrängten Gottheit meist Götter und Geister die heidnischen Religionen, aber immer sind es Gottesahnungen, Gottesbedürfnisse, Gottesanknüpfungen, denen sich die Richtung auf den einen lebendigen Gott geben läßt. Wo immer der Glaube an das Übersinnliche, wenn auch in der Form verzerrten Aberglaubens existiert, da lassen sich Brücken zu dem christlichen Glauben hinüberschlagen. Überall finden wir, daß gebetet wird; wo aber immer der Mensch sich, wenn auch in

1) Allg. Miss.-Z. 1884, 106: Die Termquestion in China. Ebd. 1891, 269: Der Gottesbegriff bei den Tamulen.

noch so verirrter Form, an die unsichtbaren Gewalten betend wendet, da sind auch Fäden in das Vaterunser hinein. Kurz: mutatis mutandis gilt von den Barbaren wie von den Hellenen, „daß Gott nicht entfernt ist von einem jeglichen unter ihnen“, daß sie „in ihm leben, sich regen und sind“, daß sie „einem unbekannten Gotte“ huldigen, den sie nicht kennen, daß sie veranlagt sind, „ihn zu suchen, ob sie doch ihn fühlen und finden möchten“. Darum ist auch überall eine Anknüpfung an und ein Organ für die Offenbarung Gottes in Christo da, nur gehört viel Liebe, Weitherzigkeit, Scharfblick, Geduld und Zeit dazu, beides überall zu entdecken.

Nun bringt aber das Christenthum nicht bloß eine Gotteslehre sondern eine Versöhnungslehre, und das Verständnis derselben setzt nicht bloß ein allgemeines Gottesbewußtsein, sondern auch ein allgemeines Schuldbewußtsein voraus. Darüber kann ja kein Zweifel sein, daß auch die heutige ganze Welt unter dem Gesetze steht: *ὑπόδικος τῷ θεῷ*, wie die gesamte antike Welt unter ihm stand. Die Sünde ist ein allgemeiner Zustand wie unter den rohesten, so unter den gebildetsten Völkern; hier ist kein Unterschied, so mannigfaltig auch ihre Erscheinungsarten und ihre Abstufungen sein mögen. Chinesen und Neger, Hindu und Ozeanier, Buddhisten und Fetischdiener, alle sind unter der Sünde und dem gerechten Gerichte Gottes verfallen. Die philosophisch gebildeten Brahmanen wie die litteraturlosen „Wilden“, die stolzen Mandarinen wie die verachteten Kulis, die subtilen Beschützer jedes Tierlebens wie die rohen Kannibalen — eins brauchen sie alle: Erlösung von der Sünde. Wie die Schuld, so ist auch das Erlösungsbedürfnis allgemein. Gegen diesen objektiven Thatbestand läßt sich nichts einwenden. Die Frage ist nur: ist auch ein subjektives Erlösungsbedürfnis, ist ein Schuldgefühl da?

Fast scheint es, als ob man diese Frage verneinen müsse. Es geschehen und zwar wieder nicht bloß unter den auf tiefer Zivilisationsstufe stehenden Stämmen, sondern auch unter den zivilisierten heidnischen Nationen die unsittlichsten Dinge, ohne daß man von ihrer Schandbarkeit ein Bewußtsein zu haben scheint. Des Kannibalismus ganz zu geschweigen, sei nur an den Kinder-

mord, die gemeinen geschlechtlichen Ausschweifungen, die vielen grausamen Racheakte und unmenschlichen Unbarmherzigkeiten, die Lüge u. dergl. erinnert. Und was noch mehr in Erstaunen setzt: viele der sozialen Übel, welche förmliche Brutstätten der Ungerechtigkeit sind, als Polygamie, Weiberkauf, Kinderheiraten, Sklaverei, Kaste werden nicht als Unsitten, ja selbst oft von denen, welche unter ihnen zu leiden haben, nicht als Härten empfunden; Vorkommnisse, die uns später weiter beschäftigen werden.

Allein „der Apostel der Heiden" stand seiner Zeit einer ähnlichen Situation gegenüber. Was gab ihm den Mut, trotz derselben an eine Fähigkeit zum Verständnis der Versöhnung, welche er Juden und Heiden anbot, zu glauben? Das Gesetz, das sie beide kannten, das geoffenbarte, wie es die Juden besaßen, und das Naturgesetz, das die Heiden eingegraben in ihren Herzen hatten (Röm. 2, 12—15). Beide waren Übertreter des Gesetzes, aber sie hatten beide ein Gewissen, dessen Zeugnis mit den Forderungen des Gesetzes übereinstimmte, ein inwendiges sittliches Urteil, welches ihnen das Böse in seiner Schuldbedeutung zum Bewußtsein brachte. Hierauf beruht das objektive Verhaftetsein an Gott zur Vergeltung, die Unterstellung unter das Gericht (Röm. 2, 12. 16), aber auch die Möglichkeit der subjektiven Sündenüberführung. Die *λογισμοί* des Gewissens geben durch den inneren Wortwechsel, den sie führen, ihre anklagende oder verteidigende Gedankenthätigkeit, dem Gesetz recht. Das Gewissen erzeugt nicht das Gesetz, es ist nur die innerliche Bezeugung von dem, was in die Herzen einorganisiert ist, das Zeugnis, ob wir recht oder unrecht gethan haben. Auch wo, wie bei den Heiden, kein geoffenbartes Gesetz vorhanden und der Mensch nur an die *φύσις* gewiesen ist, entgeht er doch der Zurechnung und Bestrafung nicht. Nun ist allerdings mit der religiösen Verfinsterung ein sittlicher Verfall eingetreten (Röm. 1, 21 ff.), der mit psychologischer Notwendigkeit auch eine Trübung des Gewissens zur Folge hat. Es ist nicht die Meinung des Paulus, daß die schändlichen Dinge, durch welche er den sittlichen Zustand der damaligen gebildeten Heidenwelt charakterisiert (Röm. 1, 24 ff.), überall als Laster im Bewußtsein gewesen wären; aber selbst in dem getrübten

und schlafenden Gewissen war noch eine Instanz da, vor der es möglich war, sie als Sünde zur Erkenntnis und als Schuld zur Verurteilung zu bringen. Auch wenn die Schrift des ins Herz gegrabenen Gesetzes ziemlich verwischt war, der Heide lernte aber das positive Gesetz kennen, so war es möglich ihn zu überführen, daß er ein Übertreter sei, weil es die Natur des Gewissens ist, daß es dem Gesetz Gottes recht giebt. Ja sogar wenn man die Worte: „sie sind sich selbst ein Gesetz“ in dem autonomen Sinne der selbstgegebenen bürgerlichen Gesetze nimmt, an denen sich das öffentliche sittliche Urteil gebildet, so ist auch dann noch eine Anknüpfung da für Rechts- und Unrechtsbewußtsein.

Es entsteht nun die Frage: haben alle Völker ein Gewissen? Die materialistische Wissenschaft ist natürlich wieder geschwind mit einer verneinenden Antwort da. Wie es — wenigstens bis jetzt — scheint, hat allerdings nicht jede Sprache ein Wort für Gewissen; aber es wäre absurd zu sagen, weil z. B. im Sanskrit sich kein Wort für *συνείδησις* findet [1]), die alten Indier hätten kein Gewissen gehabt oder nicht gewußt, was Gewissen sei. M. Müller weist nach, daß die Sanskritwurzel hri = glühen, erröten, sich schämen, der Ausdruck für das innere Bewußtsein von Recht und Unrecht war, und daß ursprünglich bei den Germanen die Wurzel skam oder kam = bedecken, das Gesicht bedecken, um das Erröten zu verbergen, oder um sich dem durchdringenden Blicke des Richters zu verbergen, denselben Sinn hatte, bevor unser „Gewissen“ dem lateinischen conscientia nachgebildet wurde. Und derselbe Gelehrte behauptet, daß in jeder Sprache, die einen Ausdruck für erröten, sich schämen hat, auch der Begriff Gewissen da

---

1) Auch im Tamulischen giebt es kein solches Wort. Wenn Missionar Stosch (Allg. Miss.-Z. 1891, 343) bemerkt, daß die gelehrte tamulische Sprache ein aus dem Sanskrit gekommenes Wort: anuseidanniam besitze, welches Mitwissen mit einem andern, aber nicht im sittlichen, sondern im rein intellektuellen Sinn bezeichnet, so ist das eben nicht unser Begriff Gewissen. Man darf sich durch den Gleichklang im Wortsinn nicht bestechen lassen. M. Müller wird wohl recht haben, daß die Wurzel hri = erröten der Sache nach die Gewissensthätigkeit ausdrückt.

ist [1]). Jedenfalls ist die Sache überall da. Weil in dem heutigen Indien wesentlich die Kaste das sittliche Urteil bestimmt, so wird von den Kastenlosen behauptet, sie hätten kein Gewissen. Und doch leben sie nach ihrem Gefühl in einer Welt von sittlichen Konsequenzen, Gutes und Böses sind ihnen die direkte Folge von guten und bösen Handlungen. Sie haben also wohl ein Bewußtsein von gut und böse und auch ein Wissen davon, ob sie selbst recht oder unrecht gethan.

Allerdings ist ein großer Unterschied unter den verschiedenen Völkern über das, was recht und unrecht sei, aber daß es überhaupt ein sittlich Gutes und ein sittlich Böses gebe und ein Bewußtsein darum, ob der Mensch das eine oder das andere thue, das ist Gemeingut der Menschheit. Nicht bloß die Chinesen besitzen eine relativ hohe Moral, selbst Neger und Indianer haben erklärt, als man ihnen die Gebote der zweiten Tafel verkündete, die hätten sie längst gekannt. Die Lüge gilt als eine den Hindu eingefleischte Gewohnheit; und doch schämen sie sich, wenn sie über ihr ertappt werden. Sie haben also ein Gewissen davon, daß sie unrecht thun, wenn sie lügen. Betrug, Diebstahl, ja Mord wird bei vielen sogenannten Wilden nicht für unrecht gehalten, aber gemeiniglich nur dem Feinde und darum auch dem Europäer gegenüber [2]); unter den Freunden und Stammesgenossen gelten sie als Unrecht, und auch, wenn sie für ihre Gewaltthaten gerecht gezüchtigt werden, erkennen sie es als verdiente Strafe. „Unser Herz sagt uns, daß wir böse sind und nicht den rechten Weg gehen", dieses Bekenntnis haben unsere Missionare in den verschiedensten Variationen von den verkommensten Heiden gehört. Gewiß ist das sittliche Bewußtsein bei vielen heidnischen Völkern der Gegenwart tief gesunken und ungeheuer abgestumpft, aber

1) Natürliche Religion 172. Auf den Herweyinseln fand Missionar Gill, als er genau mit Volk und Sprache bekannt geworden war, daß man den Ausdruck: Gelbwerden, nämlich vor Scham, für Gewissen brauchte. Ich zweifle nicht, daß genaue Untersuchungen auch bei den sittlich tiefststehenden Völkern ähnliche Bezeichnungen für Gewissen entdecken werden.

2) Oft genug haben die Europäer durch ihr schandbares Betragen den „Wilden" ihr Gewissen erst verwirrt und die „Wissenschaft" betrachtet dann als Naturanlage, was nur die Folge europäischer Schandthaten ist.

völlig ausgelöscht ist es nirgends, und überall ist es möglich, es zu erwecken, die vergilbte Schrift des ins Herz geschriebenen Naturgesetzes wieder aufzufrischen. Und da es dem Gewissen innaturiert ist, dem positiven Gottesgesetze zuzustimmen, wenn es ihm vorgehalten wird, so ist es auch überall möglich, so langsam es auch gehen mag, den Menschen zu überführen: du stehst unter dem Gerichte Gottes und brauchst einen Versöhner.

Daß dieses Bedürfnis nach Versöhnung tief in der Menschenbrust liegen muß, erhellt ferner aus der hervorragenden Rolle, welche, wenn nicht in allen, so doch in den meisten Religionen, das Opfer spielt. Über dem zeremoniellen Mechanismus, welcher die religiösen Gebräuche zum äußerlichsten opus operatum degradiert hat, ist der ursprüngliche Sinn des Opfers allerdings vielfach verloren gegangen, aber daß das Opfer auch der Ausdruck eines Entsühnungsbedürfnisses, also eines Schuldgefühls ist, daß es bestimmt ist, dem Menschen seine Götter oder Geister sich geneigt zu machen, darüber herrscht unter den Religionskundigen keine Meinungsverschiedenheit. Besonders frappant ist das Zeugnis, welches die Chinesen dafür ablegen. In dem Gefühl, daß der Konfucianismus ihr religiöses Bedürfnis nicht voll befriedigt und besonders im Tode sie im Stich läßt, ergänzen sie ihr Moralsystem durch Anleihen aus dem Buddhismus, dessen Lehre vom Selbstschaffen seiner Seligkeit durch Kasteiung und Entsagung in der Praxis längst einer Mittlerschaft der Priester und einer Sühnung der Sünden durch stellvertreterische Opfer, Büßungen, Zeremonieen und Gebete hat weichen müssen. Schon zu Lebzeiten nimmt nämlich der Chinese, auch wenn er kein eigentlicher Buddhist ist, zu den Buddhistenpriestern dann seine Zuflucht, wenn er fürchtet, durch eine bewußte oder unbewußte Verschuldung sich ein Unglück zuzuziehen oder bereits zugezogen zu haben. Opfer, dargebracht durch die Priester, Gebete durch sie abgeleiert, Zeremonieen durch sie vollzogen, haben für den auftraggebenden Laien einen verdienstlichen Wert. Und noch stärker tritt dieses Sühnungsbedürfnis beim Tode hervor. Kaum hat ein Vater oder eine Mutter die Seele ausgehaucht, so werden eine Anzahl Buddhistenpriester gedungen, um durch mittlerische Operationen die Sünden des Verstorbenen zu sühnen und ihn aus dem Orte der Qual zu retten. Die Anknüpfung an die christliche Versöhnungslehre ist also nahegelegt [1]).

1) Allg. Miss.-Z. 1892, 118: Der Buddhismus in China und was wir von ihm für die christliche Missionsthätigkeit lernen können.

Tertullian berichtet von den Heiden seiner Zeit, daß sie in ernsten Nöten sich nicht an ihre Götter, sondern an den Christengott gewendet, und er erblickt darin einen Beweis für die anima naturaliter christiana. Das ist vielleicht ein zu kühner Schluß. Es war wohl nicht lediglich ein im Heidenherzen selbst schlummernder Zug, der zu dem Vater Jesu Christo zog, sondern auch die Macht des christlichen Einflusses, der unbewußt missionierend wirkte. Aber das konstatiert diese Thatsache, daß die eigene Religion nicht befriedigte. Wir haben bereits früher (Kap. 7) an die Religionsmischung innerhalb der antiken Welt erinnert, welche das Kaiserzeitalter charakterisiert, und in ihr das Zeichen sowohl einer religiösen Zersetzung und Unbefriedigtheit, wie eines gewissen Religionshungers erblickt. Man kann von der gegenwärtigen Heidenwelt nicht ohne weiteres dasselbe sagen. Die heutige Mission ist in mehr als einer Beziehung bezüglich der Ackerbereitung ungünstiger gestellt als die apostolische. Nicht nur daß ihr die durch die jüdische Diaspora geübte gesetzespädagogische Beeinflussung völlig fehlt, das beinahe zwei Jahrtausende älter gewordene Heidentum ist auch durch die Macht vererbter Gewohnheit, sowohl in seinem sittlichen wie in seinem religiösen Zustande versklavter als das antike und abgestumpfter, so daß die gegenwärtige Mission vielfach erst den Dienst der Ackermeliorierung thun muß, ehe ihre Säearbeit Aussicht auf Ernteerfolg hat. Und dennoch fehlt es auch den heidnischen Religionen der Jetztzeit nicht gänzlich an dem Gefühle der Unbefriedigtheit. Z. B. die Anleihen aus dem Buddhismus bei den Chinesen, die eklektischen Neigungen des Buddhismus selbst, die Reformversuche des Hinduismus, die oft wahrhaft ergreifenden Selbstpeinigungen vergeblich Frieden suchender Götzenanbeter sind des Zeugen. Wie oft haben nach der Bekanntschaft mit dem Evangelio gebildete und ungebildete Heiden erklärt: „das ist's, was uns gefehlt hat und was wir lange gesucht". Sie mögen seltener sein als in der apostolischen Zeit, aber in allerlei Volk sind auch heute Leute da, welche „Gott fürchten und recht thun". In Indien wie in Afrika macht auch die gegenwärtige Mission die alte Tertullianische Erfahrung, daß, sobald christlicher Einfluß sich geltend zu machen beginnt, selbst die Heiden in großen Heimsuchungen ihre Zuflucht zu dem Christengott nehmen. Wo eine Anknüpfung an das Schuldgefühl noch nicht möglich ist, da ist doch ein Trostbedürfnis vorhanden. Selbst Renan gesteht der Bibel zu, daß sie das große Trostbuch der Menschheit sei. Jesus sieht die Sünder als Mühselige und Beladene an, die der Erquickung bedürfen, und lockt sie durch seine Menschenfreundlichkeit, daß sie sich von ihm trösten lassen. Leid und Sorge, Schmerz und Kummer geht durch

die ganze Welt und nach Trost und Erquickung dürstet jedes bekümmerte Menschenherz, ganz gleich, ob es in der Brust eines Weißen oder eines Schwarzen schlägt. In Christo erschien die Freundlichkeit und die Leutseligkeit Gottes, und wo immer diese Erscheinung sich wiederspiegelt in seinen Boten durch Trosteswort und Hilfsthat, da findet sie auch einen empfänglichen Boden. Das Trost und Frieden suchende Menschenherz kommt dem Zeugnis von der Sünder rettenden Jesusliebe entgegen, wenn nur diese Liebe Jesu sich in seinen Boten verkörpert.

Aber es ist nicht bloß dieser Bundesgenosse Christi in der Menschenbrust, auf den wir bei den Heiden aller Stufen rechnen, wenn wir ihnen das Wort von der Versöhnung sagen. Er selbst, der den Auftrag gegeben, alle Völker in seine Jüngerschaft einzuführen, ist mit seinen Zeugen und hat ihnen verheißen: „der Geist der Wahrheit, der wird zeugen von mir“. Der heilige Geist wird die Welt überführen von der Sünde, von der Gerechtigkeit und von dem Gericht (Joh. 15, 26; 16, 8—11). Wir glauben an die Macht dieses die Welt überführenden Zeugnisses des heiligen Geistes und darum in letzter Instanz auch an die Möglichkeit einer Annahme des Evangelii seitens der Menschen aller Klassen und Rassen. Es ist hier kein Unterschied: der heilige Geist kann, wie voralters, so auch heute Hellenen wie Barbaren überführen, daß sie die für alle vorhandene Rettungsgnade ergreifen.

Im Prinzip ist hiermit die ethnologische Missionsbegründung erledigt, nämlich die Fähigkeit der Menschen aller Nationalitäten und Kulturstufen für das Christentum erwiesen. Glücklicherweise sind wir aber in der Lage, auch eine praktische Probe auf die Richtigkeit des theoretischen Exempels zu machen. Wir blicken nämlich auf eine 1900jährige Missionsgeschichte zurück, und diese Geschichte redet die Sprache eines ethnologischen Thatsachenbeweises. Das ist der ungeheure Vorteil, den wir heute vor den Aposteln voraus haben; während diese lediglich auf den Glauben angewiesen waren, stehen wir vor Erfahrungen. Wir können uns heute kaum eine Vorstellung machen von der heroischen Glaubenskühnheit eines Paulus, der zuversichtlich erklärte, daß das Evangelium eine Gotteskraft zur Errettung sei παντὶ τῷ

πιστεύοντι, nicht bloß dem Juden, sondern auch dem Heiden, nicht bloß dem Hellenen, sondern auch dem Barbaren, obgleich der Thatsachenbeweis für diese außerordentliche Behauptung noch fehlte. Stünden wir heute vor einer noch so intakten Heidenwelt, wie einst Paulus vor ihr stand, und von der einen Seite ertönte die Stimme: was wollt ihr uns Gebildeten bringen? wir verlachen eure Predigt als eine Thorheit, und von der anderen: wie wollt ihr die wilden Stämme gewinnen für eine Lehre, die ihrem Verständnis viel zu hoch ist? — ob unser Glaube wohl groß genug wäre, einer Welt zum Trotz Weltmission zu treiben?

Es ist der Stolz der heutigen „Wissenschaft“, daß sie mit Thatsachen operiere; aber wenn die Thatsachen der Geschichte mit ihren Theorieen nicht stimmen, ignoriert sie sie. Wie könnte man sonst die Behauptung wagen: die Chinesen oder die Hindu brauchen das Evangelium nicht, sie sind zu gebildet dazu, da doch die Griechen und Römer, obgleich sie es anfänglich als eine Thorheit verlachten, an dasselbe gläubig geworden sind! Und wie könnte man a priori erklären: die sogenannten Naturvölker sind unfähig, wenigstens unreif, die erhabenen Lehren des Christentums zu verstehen, da doch die meisten Nationen des heutigen zivilisierten Europa vor ihrer Christianisierung ähnliche Naturvölker gewesen sind!

Man sollte denken, schon die Erfahrungen der apostolischen und mittelalterlichen Missionsgeschichte genügten, solche Einreden stumm zu machen. Trotzdem urteilt selbst ein sonst so besonnener Anthropolog wie Waitz [1]):

„Das Christentum, auf die geistige und namentlich die moraische Erhebung des Menschen ausschließlich gerichtet, findet für eine spiritualistische Lehre nur wenig empfänglichen Boden — ein genauer Kenner Indiens, Montgomery Martin, hat versichert, kein Inder sei je ein wahrer Christ geworden — während alle bilderreichen Religionen, welche die Phantasie stärker beschäftigen und eine mehr eudämonistische Färbung besitzen, wie namentlich der Mohammedanismus, der Natur der Tropenbewohner weit homo-

1) A. a. O. I. 485 f.

gener, für sie leichter verständlich sind und sie unmittelbarer befriedigen als jenes. Aus diesem Grunde und mit Rücksicht auf die bisherigen Erfolge, welche die Mission erreicht hat, erscheint es als zweifelhaft, ob das Christentum in Zukunft nicht bloß dem Namen nach, sondern in den Herzen der Menschen, sich über die ganze Erde verbreiten wird."

Dies ist noch eine vorsichtige Rede, andere Ethnologen urteilen viel apodiktischer. Der Mohammedanismus für die Tropenbewohner — wie lange hat dieses Axiom als religionsgeschichtliche Wahrheit figuriert; heute wird es so viel Verteidiger nicht mehr finden. Allen Respekt vor M. Martin; aber wenn er versichert: „kein Inder sei je ein wahrer Christ geworden", so bitten wir zuvor um seine Legitimation zu solchem generalisierenden Urteil, nämlich ob er auch die ca. 700000 evangelische Christen, die es heute in Gesamtindien giebt, auf ihr wahres Christentum geprüft. Vermutlich ist es nicht geschehen. Die Zeugnisse von indischen Beamten, welche jahrzehntelang thatsächlich das Christentum in Indien zum Gegenstand ihres Studiums gemacht haben, sagen das Gegenteil. Und was „die bisherigen Erfolge" betrifft, welche die Mission der Gegenwart erreicht hat, so berechtigt uns unsere Kenntnis derselben, auch das Urteil von Waitz in Zweifel zu ziehen. Gewiß ist unter den ca. drei Millionen Heidenchristen, welche das numerische Ergebnis der gegenwärtigen evangelischen Mission bilden, eine große Anzahl, deren Christentum noch ein sehr äußerliches ist. Aber abgesehen davon, daß selbst dieses oberflächliche Christentum schon eine ungeheure sittliche Beeinflussung geübt hat, der zivilisierenden ganz zu geschweigen, und daß die Zeit noch so kurz ist, um angesichts der riesigen Anfangsschwierigkeiten einen allgemeinen Umbildungsprozeß schon haben ins Werk setzen zu können, so haben wir unter den Völkern aller Zivilisationsstufen einige, und unter vielen mehr als einige, die „im Herzen" Christen geworden sind und im Leben ihre Herzensbekehrung erweisen; und diese einige sind uns heute, wie einst dem Paulus (1 Kor. 9, 22) vorläufig Angeld und Unterpfand, daß Menschen aller Rassen und Klassen und Zonen fähig sind, solche Erlösete Jesu Christi

zu werden, die einst vor seinen
(Apok. 5, 9; 7, 9).

Es kann nun nicht die Aufg
missionsgeschichtlichen Detailbewe
führen, er würde auch viel zu u
in der glücklichen Lage, auf ein
rufen zu können. In dem Buch
Pattison (London 1889) ist e
die Aufgabe gestellt: To select
ceptance of the Gospel by all
families of mankind und hat du
gestellt: from the day of Pentec
the life of regenerated man,
pendent of all the divisions
paramount claim to be „the
unto every one that believeth“
world: „God commandeth all

Die Missionsgeschichte wi
scheiden. Wir sind gewiß, daß
tiven Sinne in der ersten und z
der dritten Missionsperiode laute

das Christentum für
die Menschheit für d

Druck von Friedrich And

r seinem Throne das neue Lied singen

die Aufgabe einer Missionslehre sein, den
etailbeweis für diesen Missionserfolg zu
viel zu umfänglich werden. Ich bin aber
auf einen solchen Detailbeweis mich be=
em Buche: Gospel Ethnology von
39) ist er geführt. Diese Schrift hat sich
select representative instances of ac-
l by all the races and nearly all the
d hat durch Einzelthatsachen außer Zweifel
of Pentecost downwards the divine life,
man, has shown itself to be inde-
visions of ethnology, and proved its
e „the power of God unto salvation
elieveth", as it proclaims to all the
leth all men everywhere to repent."
chte wird den Streit der Theorieen ent=
iß, daß diese Entscheidung wie im rela=
n und zweiten, im universalen Sinne in
de lauten wird:

tum für die Menschheit und
eit für das Christentum.

riedrich Andreas Perthes in Gotha.